

2021

[总第 383 期]

ISSN 0511-4721

2

国家社科基金资助期刊



LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

文史哲

中国出版政府奖期刊奖
新中国 60 年有影响力的期刊
2017·中国百强报刊
国家社科基金资助期刊
教育部“名刊工程”首批入选期刊
全国中文核心期刊
中国人文社会科学核心期刊
中文社会科学引文索引 (CSSCI) 来源期刊
中国高校系列专业期刊成员刊

文史哲

双
月
刊

1951 年 5 月创刊

2021 年第 2 期
(总第 383 期)

2021 年 3 月 5 日出版

编 委

曹顺庆	陈春声	陈 来	陈平原
程章灿	杜泽逊	樊丽明	方 辉
葛兆光	过常宝	何中华	贺 来
李剑鸣	李振宏	刘跃进	罗志田
麻国庆	倪梁康	彭玉平	任剑涛
荣新江	孙向晨	汪涌豪	王 博
王学典	王震中	王子今	韦 森
吴根友	徐显明	杨国荣	杨奎松
姚 洋	查洪德	赵汀阳	仲伟民

海外编委

李晨阳	魏格林	夏含夷	小岛毅
-----	-----	-----	-----

主 编

王学典

副主编

刘京希	李扬眉
-----	-----

封面设计

蔡立国

□文明互鉴与中国道路

民主主义与群众主义之间:中国民众与国家关系的历史回顾与前瞻愿想 … 黄宗智(5)

□道德、理念与制度

公私反转:当代中国社会的道德实践机制…………… 李向平 杨 洋(16)

□中国哲学研究

帛书《黄帝四经》的阴阳思想及其思想史地位…………… 白 奚(28)

圣人之权与成德之舆

——论儒家的名声观念…………… 苟东锋(39)

经学分派与分期说评述…………… 黄开国(49)

官制撰述在汉末的兴起…………… 黄 桢(57)

□文史新考

忻州九原岗北朝壁画墓墓主人蠡测…………… 张金龙(76)

《广成颂》与东汉礼制及赋体文学的变迁	蒋晓光(101)
韩愈的夷夏观及其对古文思想的形塑	刘 宁(112)
奇诡托讽与诗派建构	
——以韩愈、卢仝《月蚀诗》为中心	孙羽津(123)

□当代学术纵览

敦煌文学编年史相关问题讨论	伏俊琰(133)
---------------------	----------

□政治哲学研究

超越权利与善的优先性之争	
——以多重反思平衡为分析方法	曹晟旻(143)

□学林春秋

刘敦愿与中国早期美术研究	郑 岩(157)
--------------------	----------

LITERATURE, HISTORY, AND PHILOSOPHY

Number 2 2021, Serial Number 383

March 2021

Contents

Philip C. C. Huang	Between Democracy and the Mass Line: The Historical Retrospection and Visionary Prospect of the Relation between Chinese People and the State	5
Li Xiangping, Yang Yang	Paradox in the Public and Private: Mechanisms of Morality in Contemporary Chinese Society	16
Bai Xi	<i>Yin-yang</i> Philosophy Found in the Excavated Silk Version of the <i>Inner Canon of Huangdi</i>	28
Gou Dongfeng	The Tactics of Sage and the Driving Force in Attending Virtue: Confucian Views on Reputation	39
Huang Kaiguo	Comments on the Theory of Classification and Periodization of Confucian Classics	49
Huang Zhen	The Rise of Literary Descriptions of Governmental Institutions at the End of the Han Dynasty	57
Zhang Jinlong	A Guess as to Who is Buried in the Xinzhou Jiuyuan Hillock Tomb from the Northern Dynasties	76
Jiang Xiaoguang	<i>Guangcheng Song</i> , Eastern Han Rites, and the Evolution of <i>Fu</i> -style Literature	101
Liu Ning	Han Yu's View on Yi and Xia and its Impact on His "Ancient Prose" Thought	112
Sun Yujin	Borrowing from the Fantastic and the Establishment of Poetic Style: A Case Study of Han Yu's and Lu Tong's <i>Ode to an Eclipse</i>	123
Fu Junlian	A Discussion on Some of the Difficulties in Writing the Chronicles of Dunhuang Literature	133
Cao Shengmin	Transcending the Priority Dispute Between Rights and Good —Taking Multiple Reflective Equilibria as the Analysis Method	143
Zheng Yan	Liu Dunyuan and Early Chinese Aesthetic Studies	157

本刊已许可中国学术期刊(光盘版)电子杂志社在中国知网及其系列数据库产品中以数字化方式复制、汇编、发行、信息网络传播本刊全文。该社著作权使用费与本刊稿酬一次性给付。作者向本刊提交文章发表的行为即视为同意编辑部上述声明。

民主主义与群众主义之间： 中国民众与国家关系的历史回顾与前瞻愿想

黄宗智

摘要：当前的学术理论话语，多数要么扎根于西方经典自由民主主义意识形态，要么选择其对立面的经典马克思主义—社会主义，包括中国革命的“群众路线”意识形态。本文试图探索综合与超越两者的道路，从历史回顾和前瞻愿想的双维来论析，介于上述二元之间的、或许可以称作“民众参与”，不简单地“民主”或“群众”，乃是最符合中国历史实际和当今需要的理念、最能够代表中国自身在宪法和党章中设定的“最大多数人民的根本利益”的崇高治理目标。近四十多年来，国家已经大规模让权于人民，先是赋予农民“联产承包责任制”的耕地经营权，而后是通过市场经济赋予(城乡)人民在市场化的经济中的私有创业、营业权，更是非常广泛地在治理实践中，采纳发包与承包的互动运作模式和激励机制，包括在中央与地方政府，以及国家与社会人民之间的关系。今后国家应该更进一步朝着如此的方向来激发更强大的政府领导+民众积极参与的能量，并借此来更有效地抑制长期以来的官僚主义问题，据此来建立一个独特的政治经济体制方式。

关键词：马克思主义；社会主义；群众主义；乡村振兴

DOI：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.01

在当前的学术理论话语中，人们多数要么扎根于西方经典自由民主主义意识形态，要么选择其对立面的经典马克思主义—社会主义意识形态。在治理理论层面上，有的论者更将其认作要么是西方的国家最小化的自由民主主义政治理念，要么是中国革命中的共产党+群众路线政治传统。同时，论者大多简单接纳自由主义和马克思主义关于小农经济的共识，即认为在“现代”发展过程中，小农经济和农村社区必将消失，被产业化农业和城市化所取代；那样的共识其实不符合中国实际，因为小农经济和农村社区无疑将较长期继续存在。

本文试图指出一条不同的综合和超越过去的两大经典意识形态的农业与农村发展道路，也是一条综合和超越两者的政治经济体系的发展道路。其关键不在西式的自由民主(liberal - democratic) + “无为国家”(laissez - faire state)，也不在中国革命传统中的共产党领导+群众路线体系，而在一条超越性的、介于(自由)“民主主义”和“群众路线”之间的、以民众参与为核心的政治经济体系。

由于西方既是其帝国主义敌人也是其现代化典范，中国过去长期受困于要么过度拒绝西方，要么过度模仿西方的困境，如今则已经进入更自信的新型综合性视野和超越性愿想。在经济政策方面已经向全球提出新型的“一带一路”倡议(及亚投行)并引起全球的关注和众多西方国家的支持。在治理模式方面，今后也可以迈向类似的综合性视野及超越性愿想。

中国早已应该清晰地认识到西方现代的两面性——优良的自由民主理念和丑恶的帝国主义和

霸权主义实际;认识到自由主义和新自由主义关于“无为”的国家一定程度上不过是个理想化的虚构,过去其实多成为帝国主义—殖民主义以及全球霸权主义的说辞和自我正当化。同时也明确,并不需要,也不可能,放弃面对帝国主义和霸权主义所必须形成的富强国力和国家机器^①。

中国在实践中更认识到,“市场经济”其实不一定要像新自由主义建构那样,与无穷逐利的资本主义和私有产权相伴合一,甚至将三者当作相互通用之词。中国在实践中已经将三者拆开,提炼出其中至为关键的真正洞见:平等互利的贸易会对双方都有利,协助推动双方的经济发展。中国还加上了来自中国自身经验的、将国家角色聚焦于贸易和发展不可或缺的基础设施建设,由此形成“一带一路”的倡议和推进没有资本霸权的、附有国家积极带动和参与的平等互利贸易。由此得出强国国家+市场经济、公有+私有经济体系的实践道路^②。

2018年,中共中央国务院更提出了“乡村振兴”的发展战略,其中包括推广更蓬勃的城乡贸易的设想。倡导者也许并没有充分认识到中国当代之前的城乡贸易其实并非亚当·斯密所看到和概括的城乡(以及国际)间的平等互利贸易以及其所导致的螺旋式发展,而是在严重农业内卷化以及巨大“城乡差别”下形成了“畸形”单向的、榨取远多于平等互利的贸易。正因为如此,中国更需要大力推进其“战略规划”所设想的贯穿城乡的基础设施建设和平等互利贸易,扩大国内市场和内需,建立更可持续的发展。

本文进而聚焦于中国治理模式的过去和未来,从历史回顾与前瞻愿想的双重角度来探索新的概括和道路。其中一个关键部分是将综合平等互利市场经济和国家领导和参与的战略,也用于城乡之间的关系,借此来推动中国乡村的振兴^③。同时,探索一条以人民参与为中心的超越性发展道路。它既不同于西方的“自由民主”道路,也不同于中国革命经验中的“群众路线”道路,而是一条综合与超越两者的,正在形成中的新型政治经济体系。其核心在于借助国家与人民二元互动结合的巨大能量,来推进国民经济和治理体系的更可持续的发展。

一、既非民主主义,亦非群众主义

首先,我们要将人民参与区别于民主主义。民主的概念一般是一个相对(君主)政府或国家、非此即彼的二元对立的理论和理念。它设定要限制政府/国家的权力,建立被理想化为不干预市场经济“看不见的手”运作的“无为”国家,坚持最大的个人自由乃是最理想的国家政治经济制度。由此宗旨而衍生出行政、立法、司法三权分立的基本框架,要凭借民主代表制的立法机构和独立执法的司法机构来限制行政权力。

我们要明确,西方的民主主义所理想化的无为国家不仅不符合西方的历史实际,更不符合中国的现当代历史的实际需要。在帝国主义、霸权主义的侵略或支配下,一个后发展国家第一必要乃是富强的国家机器,那样才有可能独立自主。在被侵略、被压迫、被支配的客观实际之下,西方主流的无为国家理念只可能更进一步弱化发展中国家的政治机器。追随西方(特别是英美)那样的自由民主意识形态的话,后发达国家只可能长期继续被置于受外国支配的实际之下,最多只能希望达到唯老大哥是从的次级国家的地位。这是中国在20世纪前半期业已经历的历史,也是如今的“新”自

① 黄宗智:《中国的新综合性视野和远景性愿景:“一带一路”倡议与亚投行》,《学术月刊》2020年第7期,第93—104页;《探寻没有股市霸权的市场经济发展道路,兼及振兴中国农村问题》, <https://www.aisixiang.com/data/122895.html>;《国家—市场—社会:中西国力现代化路径的不同》,《探索与争鸣》2019年第11期,第42—56页。

② 黄宗智:《中国的新综合性视野和远景性愿景:“一带一路”倡议与亚投行》,《学术月刊》2020年第7期,第93—104页;《探寻没有股市霸权的市场经济发展道路,兼及振兴中国农村问题》, <https://www.aisixiang.com/data/122895.html>。

③ 黄宗智:《乡村振兴:历史回顾与前瞻愿想》,待刊。

由民主主义意识形态对中国这样的发展中国家的实际含义^①。

同时,我们也要将本文主题中的民众参与同“群众主义”和“群众路线”区别开来。后者是中国在革命战争中成长的一个传统。其原先的设想无疑带有一定的传统民本、现代西方民主,乃至本文所谓的民众参与成分,当然更是革命党的、动员民众来推翻旧专制政权而建立新的基于人民的政权的要求和方法。但是,在实际运作层面上,它是一个遵循领导远多于其自身主体性的群众。这是来自革命客观环境中,由少数的先觉、先进分子领导革命过程中所产生的思维传统和习惯,并因此导致了诸多由上而下的概括和用词,——譬如“发动”“动员”和“组织”群众,并在“群众”间区别其中的“积极分子”“中间分子”和“落后分子”。那些在革命过程中的普遍用词都源自由上而下的视野和态度。在革命与抗战的双重客观环境下,几乎必然如此。

更有进者,“群众”一词与“人民”的不同是,群众容易演化为一个运动型的现象,可以成为一种过分积极、过分感情化的现象,就如当代前期的“大跃进”或“文化大革命”那样。它带有脱离实际的情绪化倾向。在革命或抗战时期,它固然可以激发可贵的自我牺牲的精神和完全的投入,发挥强大的能量,但同时也可能成为过激的运动、无政府似的混乱,甚或被一小撮弄权者为自身的狭窄利益而掌控、摆布。在中国的革命时期,在过“左”的群众运动化“整党”或“肃反”中出现过一些过激的行为,更不用说在“大跃进”和“文化大革命”时期所展示的趋向和混乱。

以上两种倾向都是中国经历过的偏差,当然不适用于今天的中国。如今中国需要的是在西方自由民主主义和革命群众主义两者之间探寻更平稳中允的、可持续的能量和动力。它应该具有一定的民众主体性和参与性,但又配合而不是妨碍国家对国力、富强和稳定的追求,更要成为可持续的、不会成为偏激的混乱或暴动的能量。它需要的是既能够发挥民众参与的能量,又能够防范过分运动化的错误。这是本文对人民参与愿想的第一层次的考量。它的目标在追求良性的、可持续的国家与人民二元互动与合一,而不是非此即彼的对立,或由上而下的“动员”和“组织”,当然也不是无政府的混乱、暴动或被摆布。

二、作为抑制中国政治体系长期以来的“官僚主义”弊端的方法

长期以来,中国政治体制的一个特别顽固的问题是“官僚主义”。它的起源之一是相对集权的一个政治体系。大家知道,如果中央(皇帝)权力或其分块的地方主要官员(县令)权力高度集中,很容易促使其手下的官员们较普遍的“媚上”和“欺下”的行为作风。这是难免的一种现象,也是中文语境中官僚主义一词所批判的要点之一。

同时,在任何相当高度官僚化,乃至韦伯型的^②现代“科层制”化的治理体系之中,常规性的运作和复杂繁琐的运作规则都难免会导致一种比较僵硬的,不讲实质、只讲形式化规则的运作。这也是中国的官僚体系长期以来直到今天几乎不可避免的一个常见问题,同样可见于“官僚主义”和“形式主义”两个贬义词长期被广泛使用的实际。

即便是高度专业化分工和分层化的韦伯型“形式理性”科层制中的官员,也同样具有较强烈的脱离实质的偏向(中国语境中的)形式化官僚主义规则的弊端。即便是韦伯自己,尤其是在其晚期,已经观察到并提出这样的问题,甚至使用(被用英语翻译为)“铁笼”(iron cage)的隐喻来描述这个问

^① 黄宗智:《探寻没有股市霸权的市场经济发展道路,兼及振兴中国农村问题》, <https://www.aisixiang.com/data/122895.html>。

^② Max Weber, *Economy and Society* 2 vols., edited by Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978)。

题,即“理性化”的科层制怎样才能避免过度(近似中国语境中的)官僚主义化的实际运作^①?

在中国的群众路线运动传统中,不乏借助群众来抑制政党国家内的官僚主义弊端的历史尝试。毛泽东便多次依赖动员民众来试图克服官僚主义:譬如,解放战争时期的“开门整党”,或后一段时期中近乎普遍地要求官员们不可“脱离民众”,要求干部们参与劳动、深入调查,甚或“下放”到民间与其“三同”(同吃、同住、同劳动),来克服官僚主义倾向。毛泽东自身还很早便采用与民众座谈的“调查研究”方式来了解实际情况,抑制“脱离群众”“脱离实际”的弊端(尤见他作于1930年10月的《兴国调查》及翌年1月26日所撰“前言”)。在“文化大革命”中,甚至全面动员群众来试图克服官僚主义。

当前新一代的改革开放时期的中青年没有亲身经历过这样的一个群众运动或其所要求的“三同”传统,他们大多已经远离革命时期的群众运动。那些制度以及群众路线本身一定程度上已经成为过去,就连“三同”一词也已被赋予其他含义来使用(如含义完全不同的“三同时”等),不再具有革命和“文革”时期的那种威信。我们要探索的是,在中国过去的革命式群众主义和西方的(半虚构的)自由民主主义和国家最小化之间,一个比较中允而符合中国实际的,以人民为主、人民参与的中间地带。

三、借助“第三领域”传统建立新型的民众化治理体系

与西方传统不同,中国长期以来一直都比较突出地采用介于中国革命时期的群众路线和西方现代化民主主义治理两大传统之间的比较特殊的(笔者称其为)“第三领域”传统。它是由官方正式体系和民间非正式体系的互动而组成的,在过去和现在都渗透政府与人民之间的关系的实际运作,更渗透政府自身内部上下层关系的运作。

(一)半正式治理

与西方(包括古代和现代)不同,中国一直都没有接纳将国家与人民、政府与民众认作非此即彼的对立二元的形式主义逻辑思维,而是一直都更倾向于将国家和人民视作二元合一、二元互动的,类似于乾与坤、阳与阴的二元。这是一种深层的思维方式层面的不同,部分源自中国文明在农耕时期便已形成的关于人与人之间及人与自然之间关系的深奥宇宙观传统。

同时,中国的半正式治理也是一个比较独特的、根植于中国长期以来“集权的简约治理”传统而产生的一个现象。一方面是中央(皇帝)高度集权,而正因为高度集权,它会尽可能避免中央和社会基层间过多的不同层级化。这是由于,在中央集权(和模仿中央的地方分块政治体系之下)每多隔离一层便会造成多一层的离心威胁,因此要尽可能试图将层级最小化,由此导致一个基层渗透度较浅的治理体系。我们从地方政府档案获知,迟至19世纪后期,正式官僚体系仅只达到县一级(平均25万人口),其下仅设半正式人员的简约基层治理体系。在19世纪后期,其最基层的人员乃是县衙门之下一级的半正式“乡保”(平均每名乡保负责20个村庄),由其来协助县衙门征税、治安、传达官府谕令等职务。他是不带薪酬、不带文书记录的,由社会显要人士推荐、官府认可的半正式人员^②。

简言之,中国的乃是一个高度中央集权但低度基层渗透权力的治理体系,与西方现代民主传统中相对低度中央集权但是高度渗透基层的科层制体系十分不同^③。即便是与前现代的西方相比也如

^① 赖骏楠:《马克斯·韦伯“领袖民主制”宪法设计的思想根源》,《人民大学法律评论》第一辑(2016年),第151—178页;Bradly W. Reed, “Bureaucracy and Judicial Truth in Qing Homicide Cases,” *Late Imperial China* 39, 1 (June 2018): 67—105.

^② 黄宗智:《重新思考“第三领域”:中国古今国家与社会的二元合一》,《开放时代》2019年第3期,第12—36页;《集权的简约治理》,《开放时代》2008年第2期,第10—29页。

^③ Michael Mann, “The Autonomous Power of the State: Its Origins, Mechanisms and Results,” *Archives Europeennes de Sociologie* 25 (1984): 185—213.

此。中国皇帝的专制威权远远大于西方的国王(更不用说西方现代三权分立的中央政府),但其渗透基层的权力要远低于西方。即便是前现代的西方,这个差别可以具体见于两者间税收的不同。在西方,即便是在中央集权程度很低的封建制度时期,政府机构在基层的征收所占的总产出比例也远高于中国——约10%(具体体现于“什一税”*tithe*一词),而19世纪晚期的中国的则才约2%—4%^①。如今在信息时代和高度金融化的西方的巨大国家预算和专业化科层制下,其强大的渗透社会能力更不用说了。

这是笔者“集权的简约治理”概括的实际,与传统和现代西方都十分不同。随之而来的是西方体系中所少见的简约治理,并由其正式和非正式政府两者互动而产生的巨型半正式、半非正式的“第三领域”,上述的乡保便是一个实例。而且,不仅是治理和治安方面,还有正义体系方面,都呈现出众多迥异于西方的半官方、半民间的第三领域机构和组织。它长期以来成为中国政经体系与西方不同的一个基本“特色”。

即便在当前的中国,一个具体的第三领域实例是,行政村级的村委会和自然村级的村小组组织(乃至城市社区的居民委员会^②)。它既不是纯粹的正式政府,也不是纯粹的民间组织,而是介于两者之间的,具有双重性质的半政府、半民间的制度。其成员大多来自本社区,但又受到党组织的领导和乡镇级政府机构一定程度的管辖。它的领导层一般不会进入正规的“国家干部”或“官员”的体系,一定程度上延续了传统基层行政人员的模式,即由社区推荐,官方(县政府)认可的制度。在清代和民国时期一般不带薪俸,在集体化时期则是以村庄社区集体的“工分”来计算,如今虽然有的带有薪俸,一定程度上已被正式化,但大多仍然没有。

我们如果去掉“行政村”的“村委”(村委主任)和村党支部书记,而聚焦于更低一层的“自然村”或村“小组”,就更是如此。他们与民国时期的“村长”比较相似,不带薪俸、没有正式化的官职或“工资”,全是本社区的人员。这是官府与民间二元合一的一个具体实例。

从如此的角度来考虑,一个尚待充分挖掘的制度性资源是原有的集体产权和整合的社区传统,可以借之来推进扎根于自然村社区纽带的合作组织^③,包括自助性的产、加、销“纵向一体化”的新型物流体系,来协助小农户应对大市场(并辅之以国家建设的服务性批发市场),——一如过去非常成功的“东亚模式”那样^④,也可以借之来建设其他更有效的村社公共服务体系。如此,既可以协助国家完成“乡村振兴战略规划”的关键性“最后一公里”,也可以重新振兴乡村社区^⑤。

(二)正义体系

另一具体例子是中国比较特殊的正义体系。长期以来,在县级的正式基层衙门/法院之下,首先是最底层的村庄级的非正式民间调解体系广泛存在,可见于20世纪的实地调查资料,特别是满铁在1930年代后期和1940年代初期对众多村庄所作的扎实系统的实地调查^⑥。

今天仍然如此。如表1所示,在最基层的村庄社区中,非正式的民间调解仍然在正义体系整体中起着极其重要的作用,组成其最基层的首要部分,如今每年在全国平均1030万起有记录的纠纷之中,成功调解结案的有530万起(占52%)。高一层的乡镇级的法律服务所则既为村民提供法律服务,又具有一定的半正式、半政府权威,每年平均处理约70万起纠纷,其中,调解结案的有63万起

① Wang Yeh-chien, *Land Taxation in Imperial China, 1750 - 1911* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1973); *An Estimate of the Land Tax Collection in China, 1753 and 1908* (Cambridge, Mass.: East Asian Research Center, Harvard University, 1973).

② 马卫红:《“内卷化”省思:基层治理的“改而不变”现象》,《中国行政管理》2016年第5期,第26—31页。

③ 黄宗智:《集体产权改革与农村社区振兴》,待刊。

④ 黄宗智:《怎样推进中国农产品纵向一体化物流的发展?——美国、中国和“东亚模式”的比较》,《开放时代》2018年第1期,第151—165页。

⑤ 黄宗智:《乡村振兴:历史回顾与前瞻愿想》,待刊。

⑥ 黄宗智:《过去和现在:中国民事法律实践的探索》,北京:法律出版社,2009年。尤见第二章,第20—61页。

(占90%)。我们如果将社区的民间调解定性为“非正式”,县级的基层法院定性为“正式”,那么,法律服务所的类型无疑乃是“半正式”的“第三领域”组织,既非纯粹的官方机构,也非纯粹的民间的服务性组织,而是两种性质皆有的、来自正式与非正式体系间的结合而产生的半正式体系。类似的纠纷处理组织还有(工商管理部门下属的)消费者协会(75万起)和公安部门(247万起)。最后则是正式法院体系所进行的调解。合计调解结案的总数达1075万,即所有纠纷中的43%。

表1 各主要类型的调解总数,2005—2009年(单位:万)

	人民调解	行政调解			司法调解	总数
	村、居民 调解委员会	基层司法服务	消费者协会 (工商管理部门)	公安部门	民事法院 (一审结案)	
年均处理纠纷/案件数	1030	70*	75	840	492	2507
调解结案数	530	63	67	247	168	1075
调解结案率	52%	90%	89%	29%	34%	43%

数据来源:朱景文主编:《中国人民大学中国法律发展报告2011:走向多元化的法律实施》,北京:中国人民大学出版社,2011年,表4-2,第303-304页;表4-4,第334-335页;表4-13,第372-373页;表4-15,第374页;表4-16,第376页。

* 其中缺少2006年的数据。

无论是纯民间的调解体系、半正式的调解,还是正式的法院调解,都绝少见诸西方的正义体系。西方最近几十年间兴起的“非诉讼纠纷解决”运动(alternative dispute resolution,简称ADR)不是一个具有像中国这样来自民间社区的长期以来的传统,而是一个近几十年来,相应其必分胜负的正规法庭体系费用过高,而后产生的“另类”纠纷解决制度。它所处理的纠纷一般最多仅占到所有纠纷中2%-4%的比例,并且是(正式与非正式)两者截然分开(一般规定非正式调解过程中的证据和讨论都不可被用于正式法庭诉讼),这与中国第三领域调解,以及正式的基层法院的调解不成,便即判决的制度完全不同^①。

(三)中国共产党的集中领导与民间参与

如今,中国共产党本身也同时具有集中的领导和广泛的民间成员参与,其成员已经达到一个中型国家人口的数量(不止9000万,仅次于排名第15、拥有9.6千万人口的越南);融合两者是它的一个重要特色。它已经纳入了包括工人、农民、企业家、知识分子等在内的多元化的社会基础,同时能够容纳多元的不同意见,这是新自由主义非此即彼、二元对立的“极权”概念所无法想像的^②。

总而言之,无论在治理、正义或革命传统的共产党组织等领域中,我们都能看到中国与西方的鲜明差异,即比较广泛地依赖非正式体系,以及伴随其与正式体系互动所产生的第三领域的半官方、半民间的一系列组织,与西方现代极其高度正式化的、科层制化的,与民间社会截然分开的治理体系十分不同。它不是二元对立的正式国家与非正式社会相对立的、非此即彼的体系,而在更大程度上是一个二元合一的体系。

① 黄宗智:《中国古今的民、刑事正义体系——全球视野下的中华法系》,《法学家》2016年第1期,第1-27页。

② 黄宗智:《国家—市场—社会:中西国力现代化路径的不同》,《探索与争鸣》2019年第11期,第42-56页。

四、中国古今的发包与承包治理体系

中国治理体系长期以来的上下与官民互动、互补的治理方式和机制，也可见于其官场自身的运作。它一直借助同一种运作机制来进行官方内部不同层次间的互动。发包与承包实际上不仅是政府与社会间的治理操作方式，也是国家机构内上层与下层间的治理运作方式和机制。

（一）传统的内包与外包制度

在传统中国分块的集权的简约治理基本体制框架下，长期以来其实一直都在使用如今被称作“发包”与“承包”的行政手段和机制（与西方理论所称“委托—代理”principal-agent 关系有一定的相似之处，虽然也要看到其间的不同）。皇帝将某地的责任委托/发包给其紧密控制的官僚体系中的地方官员，特别是负责某块地方的主要官员，主要如清代的总督和巡抚（统称督抚），以及州、县级的（知州和）知县。一方面，这些地方官员属于被皇帝（中央）紧密控制的正式行政体系，其委任、升降、罢免都取决于中央（皇帝），州县令基本同样。同时，地方政权高度块块化和集中，基本是复制中央的一个小块型体系，其最高官员具有较大的权力，包括一定的自主权力。

县令具有分别的、区别于其正规收入（薪俸）的半正规的“养廉银”和非正规性/惯常性“陋规”收入。根据瞿同祖关于清代地方官员的权威性研究，清代一位知县的正规收入仅 80 银两一年，其半正规的养廉银则有 500—2000 两；此外，还有多种非正式的、可多可少的“陋规”收入——时人甚至据此将高收入的空缺知县职位称作“美缺”（相对于低收入的“丑缺”而言）。同时，每位县令上任时都会带有自己的幕友（主要是负责司法的“刑名”和负责税收的“钱谷”两位）、书启/书禀、账房，以及长随等。他们的薪俸都由知县自身的收入而不是衙门的正规预算来承担^①。

如此的中央和地方官员治理体系人员，显然不同于现代西方带有固定薪水和专职的科层制人员，而更符合我们这里所说的“半正式”“第三领域”模式。一方面，承包职责者带有一般科层制专业化官员所没有的对其块块化的地方辖地的自主权；另一方面，他们当然也处于皇帝/中央政府权力的严密控制范围之内。这样的制度与西方现代的科层制的专业化领薪官员十分不同。一方面，知县的职责拥有更为宽阔的集权自主权力，但也带有体系内一定的管控和激励机制（主要是官场晋升机会），更包括半正规和非正规的收入；另一方面，中央具有绝对的严密控制其官员的权力，包括委任、晋升或降职、罢免，乃至于生死大权。正是如此的操作方式给予“集权的简约治理”体系比较具体的阐释。

以上是官场内部的发包与承包关系和机制，可以称作“内包”，用以区别于正式的官府与官府之外的社会间的关系（后者可以称作“外包”）^②。这里我们再次以 19 世纪清代制度为例：相当丰富的档案资料已经表明，当时连接官府与社会的关键性的最基层人员是位于县衙门和村庄间的“乡保”（原来的设计蓝图中的“乡约”和“地保”两个制度在实际运作中合二为一的职位）。在华北平原，平均每一名乡保负责约 20 个村庄。他们是由地方显要们推荐、县衙批准的人员，协助税收和治安，传达官府谕令、调解纠纷等职务。他们是非正式的、不带薪酬、不带书面记录文书的最基层半正式人员。而且，地方档案资料更说明，县衙一般不会介入乡保的惯常工作，要到（由于其执行职务而）出现纠纷或更替乡保人员时才会介入。由此我们可以看到，清政府的基层治理体系是多么简约的一个第三领域体系^③。

^① Ch'ü T'ung-tsu, *Local Government in China under the Ch'ing* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), 22-32, 93-103.

^② 周黎安：《如何认识中国？——对话黄宗智先生》，《开放时代》2019 年第 3 期，第 37—63 页；《“官场+市场”与中国增长故事》，《社会》2018 年第 2 期，第 1—45 页。

^③ 黄宗智：《集权的简约治理》，《中国乡村研究》第 5 辑，福州：福建教育出版社，2007 年，第 11—13 页。

根据县政府档案资料,我们还可以看到,如此的运作方式还被广泛用于县衙门本身。县令及其下各房(特别是管理司法的刑房和管理税务的户房)间的关系也高度依赖发包与承包的运作方式。各房都带有一定的收入,而县令委任负责各房的“典吏”所采用的方式基本还是发包的方式:将一房的事务发包给某人。由于各房都带有一定的(主要是)非正规的收入(特别是刑房所收纳的诉讼相关费用),“承包”该房职责的人士必须缴纳给县令一定的“参费”(从100两到1000两),由此而获得该房收入的支配权。之后,“承包”该房职责的典吏会采用同样的方式来委任该房的其他常在书吏,同样要求后者交付一定的参费。此中的逻辑其实与就任该县的知县及其与上级的关系是基本一致的,不像一般的现代科层制的带薪官员。承包者在任职期间同样具有相当程度的自主权,同样具有薪俸以上的财源,不是韦伯型科层制理论所能认识 and 理解的^①。

这种委托—代理关系在现代西方也可以看到,但一般都是作为一种正式常规治理以外的辅助性操作方式(譬如为了某种特殊任务的需要而建立跨部门的临时委员会 ad hoc committee),但不是正式科层制中的常规运作方式或机制。一般的公务员都会带有较明确的正式工资和职责,而不是像中国发包—承包制这样的运作。

这一切说明的是,在中国前现代的基层治理体系中,类似于发包与承包的关系是多么广泛地被采用的。它是如今的内包与外包运作机制的历史根源^②。

(二)当代的发包与承包体系

官场的发包与承包如今已是中国政府最常用的治理手段,包括至为关键的中央与地方政府之间的“内包”关系,也包括诸如“项目制”下各级政府层级之间的关系,以及政府与社会(包括村庄)、私企和个人之间的(官场与社会间的)“外包”关系。

在迄今至为关键的中央和地方政府关系中,它所采纳的是几种不同的激励机制。一方面是中央紧密控制的人事权,对地方官员的评审权力以及对其晋升的竞争激励机制。至于政府和社会或企业 and 个人的外包关系之中,其激励机制则在政府发包的项目资金。另一方面,由于设定的目标主要是经济发展,这样的做法还会间接地受到市场竞争机制的检验和约束:最好的地方政府业绩是发展出市场经济中最成功的国营和私营企业。那样的竞争对滥用政府资源形成一定的约束,——地方政府设立的亏本的企业在这个体系的运作中是缺乏竞争力的。周黎安教授已经详细论析和证明^③,这些是政府运作中至为关键的机制。它是一个具有明确针对性的发包与承包的体系和机制的运作方式。它成功地推进了中国近几十年的快速经济发展,激发了众多好的计划与项目,包括政府、企业 and 个人的项目,当然也有一定比例的“形象工程”或官员腐败等“异化”现象。但总体来说,发包与承包无疑是目前的治理体系中至为关键和相对成功的一个制度和机制。

西方的委托—代理关系则较少被用于其官僚体制之内,而多被用于其外的市场化的私营企业 or 个人之间。作为一个治理体系和机制,它仅是一个协助高度科层制化的政府运作中的一个辅助性“临时”(ad hoc)方法和机制,远远没有像在中国这样将发包与承包、内包与外包,建立成为渗透全治理体系的至为重要的运作方法和机制。

其中原委来自中国与西方现代治理模式的根本性不同。一个是高度中央集权而低度渗透基层

^① Bradley W. Reed, *Talons and Teeth: County Clerks and Runners in the Qing Dynasty* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2000), chapter 2; 黄宗智:《重新思考“第三领域”:中国古今国家与社会的二元合一》,《开放时代》2019年第3期,第45—46页。

^② 参见黄宗智:《重新思考“第三领域”:中国古今国家与社会的二元合一》,《开放时代》2019年第3期;黄宗智:《集权的简约治理》,《中国乡村研究》第5辑,第1—23页;周黎安:《如何认识中国?——对话黄宗智先生》,《开放时代》2019年第3期;周黎安:《“官场+市场”与中国增长故事》,《社会》2018年第2期。

^③ 周黎安:《“官场+市场”与中国增长故事》,《社会》2018年第2期;《如何认识中国?——对话黄宗智先生》,《开放时代》2019年第3期。

的治理体系；一个是与其相反的低度中央集权但高度基层渗透的体系，但又有着高度私有化的社会经济和企业制度。正是前者的特殊组织方式促使更多、更广泛的发包与承包机制渗透治理体系内部层次间的关系及其外部与社会间的关系。西方依赖的则主要是韦伯型科层制，绝对没有像中国治理体系中这样广泛依赖发包—承包关系来贯穿、主导整个治理体系。

它既非一个高度科层制化的、政府与社会截然划分乃至对立的体系，也非西方据其“自由民主”意识形态而建构和想象的无为国家，更不是其据此而建构和投射于中国的、设定为与其自身自由民主制度逻辑上截然对立的“极权控制体系”(totalitarianism)。实际上，中国的体系绝非那么简单，而是一个高度由上而下和由下而上互动的体系。它是一个(从西方视角来看的话)独特的、政府与社会之间的，由上层和下层、政府和民众间互动所组成的第三领域体系。它依赖的不是西方设想的由社会来限制政府专制权力的自由民主体系，也不是一个完全由政府控制的体系，而是一个上下层以及政府与社会互动组成的二元合一体系。

固然，它也在过去显示出不容忽视的异化现象，会导致有没有实力和没有市场竞争力的“形象工程”以及个别官员的腐败行为，也会由于地方竞争激烈而出现一些过分的、不经济的补贴现象^①，更会出现罔顾民众意愿和仅追求政府业绩和收入的行为，——譬如在部分地方征地过程中，借助黑社会势力来打击“钉子户”等行为^②。

虽然如此，从整体大局来看，中国迄今为止的第三领域和发包(包括内包与外包)方法，应该说基本还是一个比较成功的经验和机制，推动了中国几十年来举世瞩目的发展，实在无可厚非。如今，它已经成为中国政经体系中至为突出的，与西方截然不同的中国“特色”的现代政经体系运作方式和机制。

至于笔者多次提出的基于社区合作的自助性合作组织设想^③，它当然也会是一个第三领域性质的组织，仅可能在国家领导+社区自助、自主的动力下才可能成功建立。它无疑也必须来自国家与社会良性互动的机制，不仅可以协助推进、落实“乡村振兴战略规划”，也可以协助抑制、化解长期以来的“官僚主义”弊端。

五、迈向人民参与化的政治经济体系

以上所举的一些具体例子的主要特色乃是结合由上而下的领导和由下而上的参与，那样的一个体系的运作是好是坏，关键其实在于人民的意愿。总体来说，获得民众积极支持或持久参与的国家战略、计划、工程、措施一般都会是好的，是真正受人民欢迎的；受民众抵制或导致异化的实施的一般都是需要重新考虑的政策或措施。这也是历代谚语“得民心者得天下”至理的部分含义。

中国的第三领域化、人民化治理模式与西方的自由民主理念十分不同。后者固然有其自由、民主选举和三权分立等较良好的理念的一面，但它同时又将其虚构为一个政府对市场干预最小化的体系，凭借“自由贸易”“理性”“科学”等虚词将其建构为一个自我美化的意识形态，实际上则同时也是帝国主义侵略和殖民化他国的说辞和自我辩护，如今则是在全球占到支配性霸权的体系的说辞和意识形态。对中国和其他发展中国家来说，不干预经济的国家或最小化的政府等理念，根本就没有可能领导中国这样的反帝国主义革命，或建立中国这样的独立自主国家，或推进近几十年那样快速的

① Yin — nor Linda Tjia, “The Unintended Consequences of the Belt and Road’s China — Europe Freight Train Initiative,” *China Journal* (January 2020): 58 — 78.

② 耿羽：《当前“半正式行政”的异化与改进——一征地拆迁为例》，《中国乡村研究》第12辑，第79—95页。

③ 参见黄宗智：《乡村振兴：历史回顾与前瞻愿想》，待刊；《集体产权改革与农村社区振兴》，待刊；《怎样推进中国农产品纵向一体化物流的发展？——美国、中国和“东亚模式”的比较》，《开放时代》2018年第1期。

经济发展^①。

但是,我们也要考虑到这一治理模式所包含的弊端,特别是在国家权力过分压倒社会的情况下,很容易导致完全是由上而下脱离实际的“瞎指挥”、权力滥用、官员贪污、欺下媚上(或欺上)、偏重形式化规定多于实质、一刀切等长期以来的“官僚主义”弊端。如今,中国应该有意识地更多借助社会的由下而上的力量来抑制和预防那样的偏颇,而不是凭借之前曾经借助过的带有过分反对政权的、过分运动化,乃至暴力化倾向的“群众路线”,或无目标、无政府的混乱。

由下而上的均匀持续的积极参与乃是国家政策和措施最好的测验器;受到民众欢迎、积极参与并予以贯彻的国家政策才是真正符合共产党和国家宪法设定的追求“最大多数人的根本利益”的核心治理理念与宗旨。国家如今应该有意识地更进一步向人民和社会放权赋能,包括各级的人民代表大会、媒体、商界、学术界、专业界、社团组织、社区组织等,有意识地借助那样的放权来克服自身由于集权而可能产生的官僚主义倾向,不仅依赖党内纪律更依赖民意和人民的权力,有意识地追求真正的国家与人民的二元合一理想状态。改革开放以来,国家实际上已经一直朝着这个方向在做,譬如,广泛使用联产承包责任制,将土地经营权出让给小农,废弃之前主要是由上而下的计划经济。又譬如,积极推进私营企业的发展,将计划经济中的国家决策权力大规模出让给市场经济中的私营企业。再譬如,将发包制度广泛用于内包和外包,赋权和赋能予下层以及官僚体系之外的社会,由此释放了极大的能量。当然,在其他诸如媒体、商界、专业界、学术界、网络信息和讨论等方面,也都展示类似的倾向和现象,即便也有“放”与“收”的摆动。这些是大家有目共睹的实际经验。这些措施并不来自西方理论所设想的与国家对立的“市民社会”,而是来自国家积极扶持或赋权的人民的能量。它不是一个相互对立的虚构所能认识 and 理解的。我们要实事求是地认识和追求中国国家自身的,符合其基本实际中的最好的决策和最有效的实施。

早在延安时期的陕甘宁革命根据地,我们便已经看到过生气蓬勃的、将领导和民众差异最小化的比较理想状态。我们看到其惯常性的上下互动,政党—国家与民众的互动合一,由此形成其特别突出的、少有官僚主义弊端的气氛。我们也在国内抗战和革命战争中看到过民众支持共产党及解放军军队的巨大能量和效应,更在朝鲜战争中看到通过全民投入来克服科技相对落后的弱点的巨大能量^②。

改革开放以来所展示的生气的相当部分正是来自将人民从唯令是从的计划经济,改革、解放为农村人民积极自我经营,以及放任的市场经济激励所发挥出的民间自我创业和建业能量(当然也包括众多其他方面的类似现象)。这些并不与国有企业相矛盾,而是建立了两者并存,既结伴、结合、互动,又在市场经济中竞争的体系,借此实现显著的经济的发展。

六、乡村振兴

虽然如此,国家在已经过去的几十年中,确实一定程度上对农村人民的利益关注不足,长期主要偏重由上而下的资本化、产业化了的农业和农业组织——龙头企业、大户、所谓的(成规模的)“家庭农场”以及同样性质的大型“专业合作社”,较少关注小农户,基本忽视1980年以来真正促进农村的“隐性农业革命”的“新农业”小农户^③。但自2018年以来,国家的策略已经有一定的转向,已经拟定长达37章、78页的“乡村振兴战略规划”,要求2050年建成现代化的、旺盛的乡村。这是非常重要的

^① 黄宗智:《国家—市场—社会:中西国力现代化路径的不同》,《探索与争鸣》2019年第11期;《探寻没有股市霸权的市场经济发展道路,兼及振兴中国农村问题》, <https://www.aisixiang.com/data/122895.html>。

^② 黄宗智:《国家—市场—社会:中西国力现代化路径的不同》,《探索与争鸣》2019年第11期。

^③ 黄宗智:《中国的隐性农业革命(1980—2010)——一个历史和比较的视野》,《开放时代》2016年第2期;《“家庭农场”是中国农业的发展出路吗?》,《开放时代》2014年第2期;《中国的隐性农业革命》,北京:法律出版社,2010年。

转向,也是具有巨大潜能战略^①。

笔者长期以来一直提倡,要瞄准推进小农经济的发展,因为它是中国农业、农村和文化传统的根本,也仍然是大多数人民所在或紧密关联之地。特别需要的是,更积极地支持新农业的小农户,为其建立新型的服务型物流体系。同时,像“乡村振兴”规划所提倡的,要积极创建现代化的基础设施,创建纳入所有农户的交通(即“加快推进通村组道路、入户道路建设”^②)和信息化网络与物流体系,藉此来更大规模地推进城乡的双向贸易和平等互利发展,从而实现巨大的国内市场 and 更可持续的发展。那样的举措只可能获得农村人民广泛积极的支持和参与,其所能释放的巨大能量可以预期^③。

国家还可以借此机会来推进迄今被忽视的农村社区的振兴,进一步强化承继中华优秀传统文化及其优良的社区纽带与社区正义体系,并将其进一步发扬光大。那无疑将是至为具体和深入的、能够激发农村全民众积极性的举措和方向,更进一步发挥人民参与化和社区化的新型上下互动、携手合一的政治经济体系的真正能量^④。

我们可以据此预见到一些历史性的正面后果:促进城乡的平等发展,真正解决目前的城乡差别问题;建立克服之前几十年来对待农村某些脱离实际的政策偏差;借助城乡平等互利的双向贸易来推进更宽大更可持续的全国民经济发展;发扬光大长期以来的社区组织与合作传统;同时,推进政经体系整体的“人民参与化”,不是西式的、与共产党权力相异的自由民主化和国家最小化,也不是由上而下的群众动员或运动,而是由共产党领导的国家与社会的长期良性互动,真正做到党章和宪法所一再申明的“最广大人民的根本利益”的优良治理理念,迈向综合与超越自由民主主义和群众主义两大对立传统的人民参与治理体系。

[责任编辑 扬眉]

① 黄宗智:《乡村振兴:历史回顾与前瞻愿想》,待刊。

② 中共中央国务院:《国家乡村振兴战略规划(2018—2022年)》第二十章“持续改善农村人居环境”第二节“着力提升村容村貌”,2018年。

③ 黄宗智:《乡村振兴:历史回顾与前瞻愿想》,待刊。

④ 黄宗智:《集体产权改革与农村社区振兴》,待刊。

公私反转：当代中国社会的道德实践机制

李向平 杨 洋

摘要：道德及其公私界限的辨析，一直是学术界讨论中国公-私问题的重要切入点。在古今之变的思维维度中，传统公德始终是国家政治道德，而近现代知识分子曾经将公德建设与民族独立、国家振兴紧密联系，影响至今。在“立公灭私”“以公并私”的行动逻辑中，中国大众之私德始终被视为权力神圣的治理对象，在私产不义、私利不保的现实境遇之中，私德依旧缺乏独立存在的基础与界限，进而在被公德继续强力整合的同时，不断呈现公私混淆的困境。特别是传统总体神圣格局一直未能实现现代的转型，进而促使公私道德转换呈现出彼此反转的社会学特征，给当代中国的文明治理提供了不少重大论题。

关键词：天德神圣；权力治理；公私反转；道德实践

DOI：10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.02

“公-私德之辨”及其讨论，始终是道德哲学关注的重点之一。学界一般依据道德发挥作用的场域、人群边界而赋予道德以公私特质的划分，并将“公德”界定为适用于社会公共领域中的政治公德和社会公德，将“私德”界定为个体在私人领域所遵守的个人道德。

为此，“公-私德之辨”也许根源于中国自近代以来重政治公德，轻个人私德，以致“政治公德、社会公德和个人道德之间失去应有的平衡”^①，而其失衡的根源本可追溯至儒学“家天下”的思想框架^②。但这并不意味着在当下的处境中，存在从私德直接贯通到公德的可能性。因为，“古代儒家以私人德性理解德行‘公共性’的进路，需要转进到公私德行分流的现代结构，但私德的社会伦理效用与公德的政治伦理功能必须分别确认”^③。“传统道德多强调公德与私德的联系而非区隔，这种区隔应该是近现代以后的事了。”^④学界的讨论集中于公私道德类型及其失衡问题，似在突破以私德解决公德，以公德把握私德，最终以“国家”作为处置道德合法性失衡的根源，论及今日中国社会中的道德实践问题。

关键的问题是，自传统及至当代中国社会的公私关系及其道德实践方式的问题，不仅涉及如何理解传统中国的文化信仰特征，同时亦与当代中华文明复兴密切相关。尽管中国文化信仰具有修、齐、治、平之内在逻辑，但是，传统以及当代中国人一旦步出家门，便能从个体、家庭领域一步跨入国家和天下，几乎没有修身齐家与治国平天下之间的“社会”中介及其领域。这就建构并制约着传统中

作者简介：李向平，华东师范大学社会学系教授（上海 200241）；杨洋，华东师范大学社会发展学院博士研究生（上海 200241）。

基金项目：本文系国家社科基金重大项目“中国特色宗教社会学话语体系及其本土知识结构研究”（18ZDA230）、上海市教育委员会科创计划重大项目“中华文明信仰与当代中国心态秩序重建”（2019-01-07-00-05-E00011）的阶段性成果。

- ① 陈来：《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》，《文史哲》2020年第1期。
- ② 蔡祥元：《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈先生商榷公私德之辨》，《文史哲》2020年第3期。
- ③ 任剑涛：《古今之变与公私德行的现代理解》，《文史哲》2020年第4期。
- ④ 肖群忠：《现代中国应并重公共道德和个体美德——对陈来、蔡祥元两位先生的回应》，《文史哲》2020年第4期。

国文化信仰延至近现代中国语境中公私之德的总体神圣结构,使得政治公德、社会公德、个人道德与国家道德之间迄今难有分别。

虽然“儒家道德建设的第一要义就是要区分私领域和公领域,明确家与国的界限,如此才可能在保护公领域的同时,成全私领域”^①,但在具体的历史演进中,儒家却一再强调“立公控私”,倡导“大公无私”,徒然强化了公德这一维度。

实际上,在既有讨论的基础上,亟须厘清一个基本问题:中国人究竟是缺乏私德,还是缺乏公德,中国传统伦理是否在倡导立公控私的同时还能保有“私德”与“私权”?如果自古迄今的公私之德关系始终包裹在一个天下主义的神圣结构之中的话,那么,公私之德的分别又如何能够得以呈现呢?!因此本文认为,在讨论公德与私德孰为首要的问题之前,亦可从道德社会学中行动者与道德规则的分析框架出发,首先辨析传统公德与现代公德内涵的异同,其次则在公私道德界限混淆的问题上,论述源自天下主义的“天德”究竟如何打造了一个整合公私的道德结构,同时使延及三千年始终受到控制的私德活力不减,最后促成道德关系在公私之间的彼此反转,方才形成今日中国社会必欲强公弱私、公私之德却又总是难为其所的道德困境。

正是因为公—私之德关系及其在具体道德行动者与普遍道德规则的互动机制之中,存在着一个公—私之德所共享的神圣来源,导致了普遍的道德规则与个体道德行动之间存在着一个公—私得以互动、转换的问题,方才衍生出公—私道德中的复杂关联和矛盾。

一、行动者与道德规则的解释框架

道德规则即以善恶观念或道德意识作为基础的规则^②,广义的道德规则是道德本身,道德是由各种明确的规则所构成的一个集合体。每个人在面对这些道德规则时,所体会到那种不得不去服从它们的义务感,这来自“共同的道德意识”或“集体意识”对个体意识所展现出的“社会压力”^③。道德本质上是处理个人与社会关系的某种规则,道德的规则化,也意味着人的义务感的增加。从结构上,表现为道德一方面是一种内在的社会控制,另一方面是一种外化的权威力量,并发挥制度化的功能。狭义的道德规则则是道德表征的深层结构,有普遍性和特殊性之分,其中的分化与道德行动者的权力身份紧密相关。人们对于某一道德规则的认同与实践,实际上即是对道德规则及其制定者所拥有权威的一种认同与服从。

因此,无论公德还是私德,道德的重要性不是确定行动的目标,而是打造一套人们用来建构类似于“行动策略”(strategies of action)的规则习惯,乃至生活技能和风格的储备库和工具箱,促成道德行动者能够从中选择不同条件以建构他们的行动与价值目标。因此,道德规则并非一个统一组织或行动结构,如果是这样的话,那就需要一个强大有效的国家权力。在提供给人们选择或依赖的道德规则之中,道德规则亦会因人而异地呈现出相应的等级性、私人性或公开性的实践特征。在此,道德行动选择和道德资源的使用结果,即能够体现为公私行动策略并决定其道德实践中的公私规则。

关键的问题是,形形色色的道德行动者才是道德的选择主体及其主动灵活的使用者。其中,存在着部分特殊的道德行动者,这些特殊道德行动者的特殊身份、地位及其能力,决定了他们对于道德规则的选择,而这会直接影响到道德规则的形成与普遍功能。换言之,即便是一般的道德行动者,他们亦会基于自己的利益与身份去选择自己所偏爱的道德实践方式,由此形成私德公德之差异。所以,特殊的道德行动者与公共道德行动者之间既有整合的基础,亦有彼此之间公私的明显矛盾。

从道德社会学的意义上来说,所有道德权威在起源上都必然是社会性的^④。道德是由预先决定

① 蔡祥元:《儒家“家天下”的思想困境与现代出路——与陈先生商榷公私德之辨》,《文史哲》2020年第3期。

② 童世骏:《论“规则”》,《东方法学》2008年第1期。

③ 陈涛:《涂尔干的道德科学:基础及其内在展开》,上海:上海三联书店,2019年,第126页。

④ 涂尔干:《道德教育》,陈光金等译,上海:上海人民出版社,2001年,第90页。

行为表现的行动规范体系所组成的,这些规范规定着一个人在既定的情境中应该怎样行动。其中行动者既是制定道德规则的主体,又是道德实践的客体。历史变迁与现实呈现的道德规则并非静止状态,而始终处于不断的变化与再生产过程之中。它不能被完全化约为个体行动者的特性与动机的整合,也很难直接成为社会约束个人的集体结果。这种不得不依赖于个体行动才得以不断维持和再生产的道德规则,同时也会通过不断的实践生成为公共价值结构,而这一结构中的公私之德也便混合呈现于制度与非制度、规则与潜规则之间。

在社会学的道德解释路径中,任何一套普遍的道德规则,都离不开特定的历史情境。就像涂尔干指出的,“要想深刻地理解一种规矩或一种制度,一种法律准则或一种道德准则,就必须尽可能地揭示出它的最初起源。……社会现象和有机体的现象一样,即使与生俱来的独特属性并不能必然地决定它如何发展,那些属性也肯定要深刻地影响到其发展的方方面面”^①。这就暗示着一个梳理公德与私德之关系的根本性问题:道德的规则由谁来制定?道德规则之公私呈现方式,是通过具体的道德行动者,还是通过社会、国家的集体公约合成?

如果追溯中国公私之德的原型,我们就会发现无论公私道德皆是源自一个名为“天德”的神圣结构之中。正是天德及其实践机制建构了具体的道德行动者与道德规则的本体论框架,赋予不同身份、处于不同等级之道德行动者以道德正当性或紧密相关的公私特质。本文的讨论路径是:基于道德规则与天德神圣资源的关系,认为道德的公—私关系出自道德行动者的行动策略和资源配置,进而把道德规则直接作为一个解释对象,认为行动者的道德规则是作为“规则中的规则”,超越家国这一个人与群体的固有模式,直接指向一个总体神圣结构及其衍生的不同程度、不同等级的分化与再生产,完成一个“内私外公”“以公践私”双向反转型道德逻辑。

二、天德:公私不分的神圣根源

中国人的公共道德,反映在天命、天德等延续三千年的神圣结构中,在能否“配天”的道德关系之中就深藏着公私之间的差别与张力,表面上是充满神圣特征的天命信仰,行动逻辑上则是以德配天的道德实践。然而,依据神圣的惯例,凡能以德配天之道德行动者无疑很难是某一普通个人。

源自汤武革命过程中的“天命”信仰,在道德社会学意义上便是一种具有天下公共性的普遍主义道德信仰。一方面是“皇天无亲,惟德是辅”(《尚书·周书·蔡仲之命》),一方面是“德配天地,不私公位,称之曰帝”^②。天命作为中国道德的神圣根源,促使天命之“德”成为天命神圣结构中最重要公共构成,天命之“德”逐步被建构为能够整合公私张力的神圣资源,对国家政治与公共道德的强调随之提高到神圣高度。天命信仰于是具备了人间的德行,“天命惟德”的宗教伦理由此问世^③。

由此形成的“以公灭私,民其允怀”(《尚书·周书·周官》)的“尚公主义”,其道德传统便具有了“立公灭私”,“公”即正义便无“私”可言的特点。是以“官无私论,士无私议,民无私说”(《管子·任法》)这种道德传统经由春秋战国,自秦朝统一之后,便直接导向为一种国家至上的制度安排^④,于是,以公控私以及国家的政治道德成为中国语境中的公共道德,成为控制民间社会大众私德的重要基础。

在此,“德”作为通天(命)、革命(革除已有天命)、改命(改变天命)、受命(重授天命)的中介和变量,无疑就是个能够打通公私关系的中介,并且定义了“大公”的伦理正当性与“私己”对于公正的背叛特征。《礼记·礼运》描述“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦”,与儒家后来主张的“仁

① 涂尔干:《乱伦禁忌及其起源》,汲喆等译,上海:上海人民出版社,2003年,第3页。

② 徐坚等著:《初学记》卷九《帝王部》,北京:中华书局,1962年,第195页。

③ 李向平:《儒教“天命”观及其信仰方式——兼论当代儒教信仰方式的转型》,《中国文化》2015年第1期。

④ 参见刘泽华:《春秋战国的“立公灭私”观念与社会整合》,刘泽华、张荣明等著:《公私观念与中国社会》,北京:中国人民大学出版社,2003年,第37页。

政”“德治”，同以“天”为最高道德标准，整合公私道德，促成“私己”修成“圣人”，克己奉公，甚至公而忘私。即便法家亦特别强调立天子、正国法而行公：“故尧舜之位天下也，非私天下之利也，为天下位天下也。”（《商君书·修权》）而代表民间大众的墨子也同样认为“天”是大公无私的象征：“天之行广而无私，其施厚而不德，其明久而不衰。”（《墨子·法仪》）其以“天志”为“公利”的思想，是对上古以来，以德配天命，天唯德是择的承继^①。

作为中华道德神圣性的来源及其建构路径，此乃天命、天德、天下主义最神奇而深刻的中国特征。天者，超越了固有的血缘家族伦理及其限制，却又拓展了这种血缘家族伦理的功能与地位，形成“天德”与“族位”的双重建构，再经过国家整合，这就是传统中国的德位政治或公共道德。而以天德为基础建立的公共道德乃至后世建构起来的国家政治道德，便是一种以国家政治为公共性的道德设置，其结构无疑是双向建构而成，有天德，才有位，体现出汤武革命之后“受命者”天下地位获得的道德正当性；反之亦然，有位者似可自拥天德，如同王者受命，以强调天德直接成为政治的公共性支配地位。如此一个以天德为核心的道德系统，其公私关系之原型结构却是浑然一个整体，其中特别明确的则是天德所具有的公共性。

于是，天命作为公私道德高度整合结构，虽然内涵了公私之德的双重关系，却因其作为最高权力治理之人格象征——天子，只能以“修德”“保民”以“配天”，于是，天子作为天德之神圣象征，自然而然地成为传统中国道德系统中体现天命、天德，沟通天德与人世的唯一中介，无论公私分别，总是一个道德呈现，最终在家国同构的需求呈现之中，私德唯有为公所化。

天命之德或曰天德这一公私之德的中介及其形成和两千年延续，直接建构、制约了公私道德关系的以公控私及公私反转之双重性。虽然，天德的权威性与公共性特征体现为国家性、政治性，促使天命、天德的信仰与实践方式具有强大的“国家信仰”特征，天德代表一种意识形态化的、至高无上的道德权威，但是，这种天德神圣结构本身同时具有明显而强大的社会学双重性，即相辅相成，如同五德终始说中的五行那样相生相克，始终在普遍公共主义与私德特殊主义的双重性之间循环复制，可谓公私同构，生克反转。

天德之可公、可私，于受命而王者而言，其德已能配天，是至公；于因德上位者而言，是个私。谁能通天，其个人私德即能转换成为至公之政治道德；私德配天者亦能作为拥有特殊禀赋的大人物与文治武功，形成公共性道德规范，构成庶民社会的公共道德实践模式。

在此“天命”与“天德”当中，“天”具有公共普遍的特征，“命”具有时来运转的个体变易性，更加重要的是，在此天一命、公—私关系之间，能够打通其中关节者就是一个“德”字，决定其公—私之偏重。天德能够在国家公共权力的建构下成为具有普遍意义的象征标志，而经过普通百姓参之以作为日常的交往规则，于是，道德就成为公私之间的一种分类工具，以划分公德与私德、合法与非法、正当与邪祟。实际上，这种基于道德交往媒介的公—私分类功能，本质上就是天命、天德在经由国家权力整合之后，作为一个普遍主义（“天”）的特殊信仰（“命”）方式，并以其普遍的特殊主义方式将普遍的道德意义转变为个人精神之异禀，以特殊主义的方式来表达普遍主义的内涵^②。

天命与天德的这种双重性特征，在其实践机制层面就会体现为现实生活中公私界限的模糊，天下德性与个体私德之间的模糊关系，天德普遍性与配德者私人性之间的交替。这就是中国文化信仰中公私不分的神圣根源，“天德”能够同时提供具有公共性和私人性特征的转换机制，亦公亦私，伴随着革命、改命与受命及其与国家权力的稳定而稳定，伴随着权力结构的颠覆而重建，重新凸显为公私道德关系的反转。

^① 参见张晓芒：《先秦辩学法则史论》，北京：中国人民大学出版社，1996年，第90—94页。引自张晓芒：《孔墨公私观的不同走向》，刘泽华、张荣明等著：《公私观念与中国社会》，第97页。

^② 参见李向平：《儒教“天命”观及其信仰方式——兼论当代儒教信仰方式的转型》，《中国文化》2015年第1期。

“天德”及其行动者的实践方式成为数千年间都在影响着中国“道德人”预设的道德规则与神圣规则,能够体验其天德者则为公德实践者,反之即为背叛公德之私者。这一神圣道德规则,三千年来依旧在以公私之德的巨大矛盾左右着无数民众的社会心态,发挥着强大的潜移默化之功能。

三、公德:诠释天德的一种方法

传统公德源自天命与天德,因为“天无私覆”即包含了强大而神圣的公共性要求,尤其是在汤武革命之后的天命、天德更是决定了国家王权更迭的思想,“王权的正当性由天的权威判定”^①,所以,中国的“公”观念中渗透有浓重的天的观念^②。这种“天即公共”的价值观念作为国家政治道德而深刻整合了超自然(天命崇拜)与超社会(国家崇拜)两种类型的神圣关系,象征着天命、天德作为国家公共权力的正当性基础,进而成为中国公共道德的神圣原型。换言之,后世之所谓公德,即是作为对天德的体现与解释方法。

“在早期的国家社会中,国王、君主常常既是祭司又是巫师,集政治、宗教权力于一身,使政权神化,同时又使神权政权化。”^③为此,传统中国语境中“公”的意思表示对某首长的尊称,或指某共同体的设施、财物。多数研究认为,古文字中的“公”字,表示的是共同体祭祀的广场或首长的宫殿广场,部分表示的是参加祭祀或仪式的队列。战国末期以来又增加了公门、朝廷、国家、政府的意思,由于共同体相关的部分派生出了公田、公开、共同的意思,由平分之中派生了均等、公正的意思。为此,“公”在词源上的意思与私相反,是公平分配之意。许慎《说文解字·八部》受韩非的影响,认为“公”,“平分也,从八从厶”^④。

当天下之“公”被人格化时,国君、天子便能成为公的象征,国家等于公,官家权力也等于公。天下之公于是就成为掌权者自我正当化的道德规则。基于这一规则,提倡德治的君主主义,总是公意的执行者与象征符号;反之,私就等同于对公的违背,也等于对官家的违背,抑制了作为个体道德根基的“私”。为此,控制私德的国家道德或政治道德强化无远弗届,影响至今,难以呈现公—私之德在社会领域之中的正当分别。自“传统的‘天下’家国体制、近现代的民族与革命、当代的国家与经济,种种关系结构之间,似难窥见一个完整的‘社会’空间”^⑤,同为公共领域,“国家”与“社会”这两种形态是不同的。尤其是在传统公德的控制之中,私德始终缺乏正当性及表达方式,特别是因为个人与国家之间缺少“社会”中介,造成了本属于社会内生的公—私道德关系,却只能由政治公德取代或对私德予以支配。

因此,就道德的正当性与合法性的源头及其衍变特征而言,传统中国道德中并非“公德”不发达,只是缺少国家与个人中间的“社会”环节,在家国同构、移孝作忠的神圣结构中的公私道德关系,只有类似于大小同心圆、洋葱头式的重叠关系,而非不同社会领域及其制度支持下的公私分别,修身齐家与治国平天下大抵只是个人身份、道德修养能力的差异与个人德位的分化,取决于道德个体能否进入到权力阶层,能否化私为公,能够成为公德之化身而已。近现代之社会变迁推动着当时的知识分子重新审视公私道德关系,呼吁国人重新重视救亡图存过程中“公德”严重缺乏的问题,以唤醒国人,实现合群救国,依旧发挥着公德政治的强大作用。

① 沟口雄三:《中国思想史中的公与私》,佐佐木毅、金泰昌主编:《公与私的思想史》,刘文柱译,北京:人民出版社,2009年,第41页。

② 沟口雄三:《中国思想史中的公与私》,佐佐木毅、金泰昌主编:《公与私的思想史》,第42页。

③ 李向平:《王权与神权——周代政治与宗教研究》,沈阳:辽宁教育出版社,1991年,第8页。

④ 对中国“公”的词源讨论,参见沟口雄三:《中国思想史中的公与私》,佐佐木毅、金泰昌主编:《公与私的思想史》,第37—38页。

⑤ 李向平:《“信仰缺失”,还是“社会缺席”?——兼论社会治理与信仰方式私人化的关系》,《华东师范大学学报(哲学社会科学版)》2015年第5期。

近代陈独秀曾言“伦理之觉悟为吾人最后之觉悟”^①,可谓抓住了中国变迁的核心。至梁启超《新民说》,则将公德定义为“人人相善其群”,私德定义为“人人独善其身”,最大的“群”是“国”,因此,爱国便是最大的公德。“无公德则不能团”意指近代列强对中国屡次发动战争,国民若各守其私,必定难以合群救国、振兴民族。其中,“公德”即以国为重的政治性道德,公德不立,则国运气衰,把“公德”与“国德”相结合,强调仅有人际间私德,不足以称之为公德,更妄谈国华之德荣^②。自此,一部分思想家诉诸政治变革,借助于国家权力破除旧的道德秩序,推行以道德重建为名的“道德主义”^③,将国家政治道德等同于公德之重建。

梁启超虽然局限于修身齐家治国平天下的人格基础,但强调“无私德则不能立”^④,公德不是私德推演的结果,亦不是现代版本的国家道德,这似乎走出了传统天德公私不分的神圣规则与困境。特别是梁启超在《十种德性相反相成义》一文中,非常深刻地梳理出道德关系所可能呈现的公私反转双重性之特征。

梁启超认为,人类有十种德性,其形质相反,其精神相成,缺一不可。这十种德性是:其一,独立与合群;其二,自由与制裁;其三,自信与虚心;其四,利己与爱他;其五,破坏与成立。在公私道德的关系层面,梁启超肯定了私德:“为我也,利己也,私也,中国古义以为恶德者也。是果恶德乎?曰:恶,是何言!”他认为“天下之道德法律,未有不自利己而立者也……故人而无利己之思想者,则必放弃其权利,弛擲其责任,而终至于无以自立”,与其强调中国人缺乏公德,不如说也同时缺乏私德,“国不自强,而望列国之为我保全,民不自治,而望君相之为我兴革,若是者,皆缺利己之德而已”^⑤。“盖西国政治之基础,在于民权,而民权之巩固,由于国民竞争权利,寸步不肯稍让,即以人人不拔一毫之心,以自利者利天下。观于此,然后知中国人号称利己心重者,实则非真利己也。苟其真利己,何以他人剥夺己之权利,握制己之生命,而恬然安之,恬然让之,曾不以为意也?故今日不独发明墨翟之学足以救中国,即发明杨朱之学亦足以救中国。”^⑥

梁启超的论述把公德与私德视为同一结构之中形质相反而精神相成的两类德性,因此,中国人缺乏的不仅仅是公德,私德缺乏即是公德无力之因。由是观之,唯以公德诠释天德,不得不造成三千年来中国文化以公控私的基本失败。因为,天德的呈现及其载体无不在于特定个人的私德,实际上即是以特定个人私德感格天德的化身象征、具体诠释,乃至实践方式。

公—私之德彼此整合的伦理传统延至当代,当然也呈现为社会性公德不足,本质却是社会主体性在强国弱社会的逻辑中被消解,政府作为国家权力与公民权利的代理人,使各个领域的日常生活日益充满行政化色彩。就此而言,“在一个市场经济体系为主的社会,政府并没有必要制定职业道德,社会的每一个行业单位都会有自己的职场要求,适应其自己的需要……家庭美德更应该由文化传统来保障,而不是由政府来规定”^⑦。政治道德和社会公德之间的合法性领域错位,极有可能造成社会转型期国人集体性的自我破灭和私人关系原子化,以及道德真空的出现。

四、私德:权力神圣的治理工具

源于汤武革命、改命、受命的神圣结构、道德规则及其功能,其最基本的实践方式即是通过圣贤、国君、天子等私人德性来化现,方才衍生出天命靡常,惟德是辅,以德性体现天命、历史正当性的道德

① 陈独秀:《吾人最后之觉悟》,《青年杂志》1916年1卷6号。

② 梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第6册(四),北京:中华书局,1989年,第12页。

③ 参见李泽厚:《马克思主义在中国》,北京:生活·读书·新知三联书店,1988年,第80—82页。

④ 梁启超:《新民说》,《饮冰室合集》第6册(四),第12页。

⑤ 梁启超:《十种德性相反相成义》,《饮冰室合集》第1册(五),第42—51页。

⑥ 梁启超:《十种德性相反相成义》,《饮冰室合集》第1册(五),第49页。

⑦ 陈来:《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》,《文史哲》2020年第1期。

实践路径,进而依据私人德性的高低强弱以表达为正命、随命和遭命等不同道德结局。这一神圣结构、道德规则源于固有的汤武革命原型,实为中国道德原型、道德规则的神圣依据,在其天命与天德彼此整合之中蕴含着公私反转机制,进而依据天命与德性的具体实践促成了等级不同的公私道德实践方式,乃至道德实践中高下分别的神圣等级,公即神圣,私为不德,贬斥私德为私利者。

天命在不同德性之间的具体呈现差异,不仅展示了源于天命神圣关系的等级性,同时也体现了不同德性之间的等级性,尤其是等级性的神圣关系制约了等级性的公私关系。在天命与天德的关系之中,德性之等级越高,越能接近天命、天德境地,公共的特征也就越是强大而明显;反之亦然。

基于上述道德规则,中国社会中的公私关系及其界限才是如此模糊。公与私不但可以进行相互转换,是公还是私,还可以因人、因地、因时而被选择。在此意义上,“公”可以基于“私”或“私人”“私密”的方式,成为以追求“私”或“私己”为目的的“公”,如假公济私、损公肥私;而“私者”也可以以“公意”的运作逻辑,成为体现“公”或公共意志为目的的“私”,如“以天下之公理,灭一己之私情”^①,或是大公无私、公而忘私、立公控私。

天德的存在及其对公私关系的整合,深刻表现了中国道德人理想实践的一个假设与位移。一方面,它们成为中国人所能够表达的基本价值关怀,一方面恰好又构成了公私之德反转式的结构关系,继而在很大程度上消解了道德规则中公私关系本身所具有的有序性与互动性。

特别是因为传统公德具有明显而强大的平均主义特征,严重抑制了私德的发展,从而造成公德会随着国家的强大而强大,随着国家的衰弱而衰弱的情况。一方面,“合天下之私,以成天下之公”^②,既要强调“人欲之各得,即天理之大同”^③;另一方面,人们亦能看到出自公德平均的强大制约,压抑了人“有生之初,人各自私也,人各自利也”^④的冲动,在公私关系之中始终潜藏着一种公私反转机制,即便是在公德无比强大的时代,人们也总是能够体会“夫私者,人之心也。人必有私,而后其心乃见;若无私,则无心矣”^⑤。

公私之间所具有的这种反转式双重关系,无论哪个阶段,它都是一方面是“私”,而另一方面是“公”^⑥。之所以会如此呈现,这是因为公私之间缺乏其他中介,特别是以官员作为公私道德中介之后,其本身具有的公私界限即刻能够产生转换。在一个巨大的同心圆、洋葱头式的逻辑之中,公共的逻辑几乎同时就是私人的逻辑,如果把公私分成两个轴,抓住了其中一个,另外一个就会被挤掉了。从庶民百姓到天子皇帝都会面临同一个“天下”,无论何时何地皆具有共通、共同、协同乃至协作的公,无不依附于此,一旦违法或妨碍其“公”者,便会被视为“私”而深受谴责。

在这种公私对立却又双向渗透的现象中,公私之间表现为强烈的紧张关系。面对公私间的这种反转,作为“自我”的存在无法超越这样一个普遍的道德悖论:自我是“私”的,因而是“公”的;由于是“公”的,因而就是“私”的。

源于“天一天命一公”的运作逻辑,自我之私无疑也包含在“公”之中。其中所包含的公私之争,可以导致正与邪、分与合、道德与非道德等冲突,最终又会相反相成、相辅相成。

与“公德”相对应的“私德”,并非是公德的反义——自私自利,而是个人的品德和操守,是每个人的自我修养,也是私人交往和私人生活中所体现的信念和准则^⑦。在中国语境之中,公德与私德之间的相辅相成,造成了公德与私德在一定程度上即为同一行动类型,比如:以身作则,垂身示范,具有圣

① 蔡沈:《书经集传》,北京:中国书店,1994年,第184页。

② 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》卷三《言私其纵》,石家庄:花山文艺出版社,1990年,第120页。

③ 王夫之:《读四书大全说》卷四《论语·里仁篇》,北京:中华书局,1975年,第248页。

④ 黄宗羲:《原君》,黄宗羲著,段志强译注:《明夷待访录》,北京:中华书局,2011年,第6页。

⑤ 李贽:《藏书》卷三二《德业儒臣后论》,北京:中华书局,1959年,第544页。

⑥ 沟口雄三:《中国思想史中的公与私》,佐佐木毅、金泰昌主编:《公与私的思想史》,第52页。

⑦ 龚长宇:《道德社会学引论》,北京:中国人民大学出版社,2012年,第193页。

贤楷模意义的个人私德同时可以是天下公德、仪式天下。这说明,这种公私之德的彼此反转及其私德的公共化机制,在中国社会无疑就是一种治理技术。因为,源自中国天命、天德的自我私德,乃是具有一种特殊体现普遍、私我呈现天德的社会学样式,这种形式能够完全中立地超然于它的各种内容的价值意义上。一方面,它自身内含着最高的源自天命、天德的公共价值,“事由国计,盖不为私”^①。以“大公无私”作为大众人格的至善目标,反映以德治国的政治理想。一方面,这种作为国家治理工具的公德,又不得不具体落实于特殊个体的具体道德行动之中。

在此,“私德”始终是一个权力治理工具,难以独立存在。“私德”深受“家国同构”价值观的制约,绝不仅仅是修身之德、齐家之德的代名词,它本身就包括个人的自主性。修身、齐家虽然是国家、政治公德的个体道德实践方式,但从个体私德的公共抑制这个层面上,则可理解为传统中国似乎不存在个体私德的行动正当性。

私人能够以自主性进入公共领域的物质前提是私产,财产的获得与分配是物质利益的核心。然而在“溥天之下,莫非王土”的观念下,私产便不具备正当性。私德也渐渐成了自私国民性的意象,只有在“无私”替代了私德之处,国君或公家权力的神圣性方可普天建构。君主借天德行私,一人之私成天下人之公;普通百姓大多只能以私自保。只是不同的权力阶层,由于对“公”的资源掌握程度不同,故而对“私”的治理技术也不同。

在这里,“私”是治理工具,亦是权力神圣化的结果之一。中国的“私人”不是个体的含义,而是无个体的“私”,“公己”——“关系中的自我”是个人在社会中的常态。费孝通认为中国人是自私的,其行为可概括为“自我主义”;梁漱溟认为中国人不自私,而是“互以对方为重”^②,看似是传统伦理与现代社会之张力,实则都是“无个体的私”的道德规则的体现,“无个体”即体现了个人对关系以及关系中他者之依附。表现在家庭,成员依附于家长;在国家,臣民依附于君主。于是,将“己”置于等级式的道德规则而隶属于“非己”,“己”便成了“非己”式关系型治理工具,故而梁启超认为近代国人缺少公德,是人们只知帝制秩序与道德平均,没有走出君臣观念,尚不知何为具有独立主权的国家。

理解最小的“私”,可以定位在“己”,即个体自我。然而,中国的“公”却很难界定,因为非“己”则为“公”。即便是“己”,也有“公己”(public self)和“私己”(private self)之分^③。“公己”是天人、人伦关系中的“角色自我”,“私己”是面对自我以及内心的“私密自我”。儒家的“克己”“慎独”是为了更好地处理五伦关系,在家姓王朝中,君臣等级关系就等同于国家与个人的关系,受此关系制约,公私转成了等级关系,公私之德关系几乎就等同于道德等级关系,公私之德只是这种等级治理的一个环节而已,公私之间的规则平衡就此失却。

五、圣人之心:公私反转的中介

能够平衡公私之德失范者,传统中国结构之中唯有圣人;圣人在中国道德结构之中是一种特殊类型的道德行动者,拥有特殊的道德规则。其中,源于天命、天德的特殊人物一般都拥有凌驾于普遍道德规则之上的权力,能够掌握天命无常,惟德是辅的道德规则。

借用社会学家涂尔干的话来说:“若想象道德是一种个人的人为现象,从而认为我们一开始就完全控制着道德,道德只是我们希望是其所是的东西,那么这便是一种危险的幻觉。”^④在这里,行动者与道德规则的辩证关系表现为道德规则的人格化和不确定性。一般情况下,公—私中介是具体的道德行动者得以进行身份、资源配置的主要规则之一,这个规则即是能够配置道德等级及其相关资

① 《晋书》卷六九《刁协传》,北京:中华书局,1974年,第1843页。

② 廉如鉴、张岭泉:《“自我主义”抑或“互以对方为重”——“差序格局”和“伦理本位”的一个尖锐分歧》,《开放时代》2009年第11期。

③ 参见李琪、罗牧原:《公私划分的理论旅行:中国同性婚姻再思考》,《社会学评论》2016年第3期。

④ 涂尔干:《道德教育》,第117—118页。

源的权力及其结构,即经由圣人之心,可以实现公私道德的反转。在此层面,所谓公—私之德及其界限并不重要,因为这一道德规则已被转换成为道德等级的治理方式,比如,天子、圣人之下,有君子及士、农、工、商三六九等。

霍布斯曾对欧洲社会17、18世纪的公共性问题展开讨论,提出“社会秩序何以可能”^①的重大问题。与此相较,近代中国公共性问题则是从辛亥革命革除清朝帝制之后,天命与天德消失之后开始的。所以,近代中国也是近代中国政治家、思想家批判中国人缺乏公德最严重的时代。因为这个时代的政治家与思想家很喜欢从个人的政治主张或思想主张来处理个人与国家的关系,其处理与考虑的逻辑大多是一方的存在与发展以牺牲另一方的利益为代价,甚至是单方面提出或强调“灭私奉公”或“灭公奉私”的口号,以达到重建国家政治的目的。

然而,中国语境下的公与私是一对相反相成的神圣结构,只能以圣人之心(或能感应天地的大人物、特殊人物)作为公私互动、衔接、相辅相成,甚至是彼此反转的道德规则,从中呈现为从具体德位、身份建构开始的价值秩序,单纯的“私”始终会被置于非道、非德的境地。尽管天下的世界是“公则一,私则万殊。至当归一,精义无二。人心不同如面,只是私心”^②,但是,天下之人纵有不同的心思意志,皆要服从“归一”的道德规则,圣人之心方能具有从特殊性融入普遍性的神圣机制。

“天心、圣人之心,实为天下一心。圣心对中华文明之神圣结构而言,它是总体性神圣结构……制约中国人如何从个体身心的神圣化,链接家国与天下”^③,进而实现天德降临的总体神圣格局的呈现。这种以圣人之心为枢纽而建构的道德神圣论,其最终的内在张力主要在于如何以圣心克服私心,同时也是国家权力对于身心道德修养的治理技术,最终促成中华神圣结构“大一统”的实践机制。

圣心最基本的特征是,圣人或大人物的心中能够包涵公私及其张力。只是因为圣人之“我欲仁,斯仁至矣”(《论语·述而》)与“为仁由己”(《论语·颜渊》)的道德自觉,在理论上能够将天命心性化、天德内在化,将公私的分别及其张力内化为圣人之心、贤明之德,能公能私,亦不在乎公私领域、公私之德所应该拥有的边界。圣人之“心”代表一种身份伦理,直接对应的则是良知伦理,虽其可解可读的空间宏大,却不具庶民百姓的日常生活实践机制,只能为其万民规范,无论公私。

如此看来,私人之德可以直通公德,关键是圣人、大人物方能直通公私。与此对应,庶民百姓、一般人的私,只是个邪,不正而已。“天下之本在国,国之本在家,家之本在身”(《孟子·离娄上》),由此打通了天下国家与修齐治平的实践路径,圣人或大人之德才是其中的唯一路径,同时也是最重要的公私中介与变数。

值得指出的是,“一个人为做圣人而必备的道德称作个人的道德、私密的道德,而将为大家一起生存下去所需要的道德称作相生的道德、公共的道德”^④。倘若如传统中国深陷“在差序格局里,公和私是相对而言的,站在任何一圈里,向内看也可以说是公的”^⑤,那么,公或私的价值评判,与个体的德位、身份息息相关。以君臣为例,“天下无二道,圣人无两心”(《荀子·解蔽》),君主及与其相关之物,皆属“公”的范畴,故其对应的“私”是一种邪恶的品质,几乎与乱臣贼子同义^⑥。若君主昏聩,则臣子难守其公。“修身洁白而行公行正,居官无私,人臣之公义也;污行从欲,安身利家,人臣之私心也。明主在上,则人臣去私心行公义;乱主在上,则人臣去公义行私心”(《韩非子·饰邪》),这些表述无不强调,为臣者私心则国家混乱,行君主之公则天下大治,而实现这种政治之道的道德规则则完全系之

① 高懿德、张益刚:《论“霍布斯的秩序问题”》,《齐鲁学刊》2001年第3期。

② 程颢、程颐著,王孝鱼点校:《二程集·河南程氏遗书》卷一五《伊川先生语一》,北京:中华书局,1981年,第144页。

③ 李向平:《中华文明的“圣心信仰”结构——慧能禅宗与阳明儒学的圣心观比较》,“少林寺与禅宗祖庭”研讨会《“禅宗祖庭”论坛论文集》,登封,2019年7月。

④ 佐佐木毅、金泰昌主编:《欧美的公与私》,林美茂、徐滔译,北京:人民出版社,2009年,第235页。

⑤ 费孝通:《乡土中国(修订本)》,上海:上海人民出版社,2013年,第28页。

⑥ 参见刘畅:《古文〈尚书·周官〉“以公灭私”辨析》,刘泽华、张荣明等著:《公私观念与中国社会》,第87页。

于圣人、君主的个人良心。

圣人之心能够作为公私反转的中介,在于其心性可至天下之公,亦可窥人本性之私。然而,以“私”作为心性之本,借助圣人的身份,“私”便获得了正当性,作为“公”的道德资源之一。于是,公私界限不再存在,而“私”为何私,就可被转换为能否合乎其“公”的规则问题。换言之,作为群体与个体间互动结果之道德规则,个体修身之德寓于其中,经由圣人之心、圣人之言、圣人之行而具备了超社会的神圣性,超越了个体乃至群体。圣人成为被崇拜的对象,使其本人及其成圣机制获得普遍的认可、服从、敬畏、效仿、信仰,经此过程,公德与私德之间的反转即得以完成。

传统社会之中,可由一人代天下而主万民,上至朝堂,下至民间,形成普遍的公共认同与道德追随。一方面,“国家之政要,在一人之心矣。”^①,朱熹甚至强调“一心可以兴邦,一心可以丧邦,只在公私之间尔”^②。与此对应的是,倘臣民保有赤诚忠心,臣民之私欲便可经由君王之口转换成合法的公利,能用此德以同天下之欲,以通天下,建构人心政治、心态政治。因此,不仅臣民之私利能够寓于建功立业之中,君王之私心亦可转为至善至公。此乃公私之德反转机制中最奥妙之处。

今古圣人,通过对内心“大我”(“公我”)与“小我”(“私我”)的返身性关系,反转凸显为其对公德与私利的平衡。“在儒家式的自我观念中,私我要服从公我,小我要成全大我,因此在儒家思想层面,总是看到大我对小我的压制”^③,而圣人、君子之受天命与革天命,在权力神圣的循环结构中,被赋予神圣化道德人格,成为庶民百姓的道德楷模和崇拜对象。

很明显,公私之德的反转之所以能够实现的主要机制在于一切权力皆来自“天”;而能够体现“天”的意志的只有天子、君主本人,“朕”即是“公”。传统的皇权继任、朝代更迭的历史,反映出“天下为公”的人格化,以及“天下为公”与“天下为我”的一体化。“为公”是明,“为私”是隐,其社会学本质是家国同构经由公共权力的表达。尽管历代皇帝所追求的天下为公只是道德化身与神圣象征,其结果只能是天下为私^④。另外,天一祖的神圣化与公共权力的神圣化,其内在逻辑基本一致。对开朝皇帝而言,他得了天下,“天”就是他本人;对后代皇帝而言,“天”前面要加个“祖”,这正体现了血缘谱系中家国同构的神圣结构,也就是家天下,皇帝借助天祖的神圣实现自我神圣,通过圣人之心实现公私反转。

因此,“家国同构、公私一体”的神圣逻辑,同时也作为中国人的普遍道德规则,既能把“为公”的道德理想落实于个体安身立命之中,亦能在“圣人以神道设教”的基础上,将圣人之私经由神道而设置于普天之下的国家教化系统之中。

六、公德不立,关键在于私德缺乏

长期以来,中国人的思维中往往将财富的占有与道德的高低评价直接挂钩,表现出中国人“为富不仁”与“为穷不仁”两种极端的财富观。此种根深蒂固的财富观严重制约了中国人对公—私道德之间的关系定位与公正理解。实际上,财富本身并无“恶”之元素,相反,人类发展历史表明,对财富的正当追求往往是社会进步发展的原动力,财富追求和获取中出现的问题,根源是在于人自身而不在于财富^⑤。

相关研究数据显示,“1978年国民财富中公有财富与私有财富份额分别为70%、30%,但2015年两者比例发生逆转,即公有财富与私有财富份额分别是30%、70%。中国已经是一个混合经济

① 慎到:《慎子·威德》,钱熙祚校:《慎子》,北京:中华书局,1985年,第3页。

② 朱熹:《论语集注》,济南:齐鲁书社,1992年,第128页。

③ 翟学伟:《儒家式的自我及其实践:本土心理学的研究》,《南开学报(哲学社会科学版)》2018年第5期。

④ 参见葛剑雄:《“天下为公”何以成了“天下为我”》,《同舟共进》2007年第9期。

⑤ 唐海燕:《财富追求正当性的发展伦理原则探析》,《伦理学研究》2011年第2期。

体”^①。“嫌人穷，恨人富”的社会心态，以及财富与道德的标签化意在说明私有财富缺乏正当性，缺乏相关制度的普遍支持。从公私财富的道德标签化来看，中国语境中的公私关系并非简单的国家与社会、集体与个人等关系，而表现为行动者如何使用道德规则自我赋予其公—私特征的结果。

公德与私德并非二元对立的关系，它们作为道德的一体两面，当然能够相互促进、彼此转化，然公私德之间的关系与界限如何确立，这就涉及真正的公共道德如何能够保护个体私德的存在及其完善的问题。因此，公德也好，私德也好，公共性和私密性能够合二为一的日子或许还很遥远，但是我们必须向着那个目标前进^②。

正如“所谓‘大公无私’‘立公去私’‘无私奉献’等等，在社会政治主体定位含混和公共领域及私人领域模糊不分的情况下，必然会成为个别拥有权势者和特殊利益集团牟取私利和剥夺他人、制造不公正的工具”^③，私德的不发达，导致公德的推行只能依赖权威。个体自主性的迷失，导致中国式的私德在本质上“不提倡爱名誉、爱权利、爱自由”^④，“只能养成奴隶制道德而已，不能养成国民的道德”^⑤。唯今之际，私德不完，则公德不立，不止于圣人，更在于普通百姓。

梳理古今文献对公私之德关系诠释之差异，不难看出，源于天命、天德的权力神圣作为中国道德公私不分的规则原型，即只要符合权力要求的就是公，就是神圣，就可以进入公共领域；统治者则以私克私，建构自己的公开权威。可以说，中国公私道德关系之处理只是把天命、天德转换为家国治理技术，更因道德行动者身份、德位的等级之别，则能把公私之德的关系处理转换成为道德等级治理。其所谓公私之德，实际上却是等级式的道德规则而已。公德不立，关键在于私德缺乏、私德所处等级太为低下，甚至处于一种私密状态。

其中的道理，近似于中国人、中国社会中私德及其具体实践的逻辑。政治性公德、社会性公德有其功能发挥的特定场域，在私人领域、亲密关系中的私德在公德的刺激下进行自我调节，使个体的内心、自主性得到保护。私德并不天然构成对公德的威胁，致命的问题是，倘若缺乏一个明确稳定的私人领域，私德就会成为阻碍公德的巨大坎陷。

表面上看，个人与群体之道德差异是公私之德之间的差异，但因中国社会成员之间的分层关系只是表现为天子、圣人、君子，以及士、农、工、商三六九等的道德等级之异，所以就促使公私之德会在具体实践之中表现为道德等级，而忽略了其中的公私之别，同时，也很容易在公私等级基础上转换为人与人之间的道德均平规则。

基于这一历史缘故，传统的崇公抑私规则表现为权力至上的专制主义之下个体权利的让渡。国家与民间公私界限模糊一致的绝对化，本质上是不同权力主体、同时也是不同等级道德规则之间的冲突，即国家政权之外不允许民间建立起其他权利群体，所以政府的治理方法是将民间纳入国家公德能够控制的范围，尽可能模糊公私界限，任何不符合身份政治的言行，皆可被视为败坏道德的非法之私。

历史和现实都提醒我们，公德的发展水平是衡量国家文明和国民道德修养高低的重要标准，传统的公德标准已不适用于现代社会结构，亟须基于公—私之德及其界限的全面重建。在此基础上，当代社会中的公私之德界限的重新划定就需要促使公德与私德各得其所，以便不同的国民个体能够过上有价值依托而有秩序的生活。至于当代社会的公德建立，同样也需诉诸对私德的客观理解和完善，现代道德规则中如果缺乏私德之基础，任何公德行动都难以通过道德行动者的主体性得以表达。

① 托马斯·皮凯蒂等撰：《中国资本积累、私有财产与不平等的增长：1978—2015》，《财经智库》2019年第3期。

② 参见佐佐木毅、金泰昌主编：《欧美的公与私》，第178页。

③ 葛荃、张长虹：《“公私观”三境界析论》，刘泽华、张荣明等著：《公私观念与中国社会》，第350页。

④ 对“马君武论公德”的梳理，参见陈来：《中国近代以来重公德轻私德的偏向与流弊》，《文史哲》2020年第1期。

⑤ 马君武说：“中国之所谓私德者，以之养成驯厚谨愿之奴隶则有余，以之养成活泼进取之国民则不足。”见马君武：《论公德》，曾德珪选编：《马君武文选》，桂林：广西师范大学出版社，2000年，第189页。

正因如此,如何定义私德、私权、自私及辨析其间的差别,就成为当下中国社会中的道德规则能否形成普遍价值共识的重要前提,也是正确理解公私之德复杂关联的根本要义。当下中国社会倘能理性、开放地引入一个“利益”概念,作为消解公私之德二元对立的中介,进而区分自私与自利的界限,同时认定公众利益与私人利益的双重正当性,最终走出道德政治化、政治道德化,公私之德难解难解、易于彼此反转的现代困境。如此考虑,是因为现实世界的活动,可以说是依着利益的范畴而开展。这就需要一种新型道德规则来承认私人自利的现实正当性,此乃孟子之所谓“夫仁政,必自经界始”(《孟子·滕文公上》),以其“恒产”建“恒心”(《孟子·滕文公上》),以其正当自利视为社会公众利益的必需。

这就亟须私权的成立与完善,维护正当私人利益,保证公众利益的神圣,进而也保证私人利益无法侵吞公众利益,或因私利而排斥公德,促使道德规则能够在公私利益之间达成理性平衡,养成开放健康的社会心态。换言之,唯有享受私权保护的正当权利才能与公众利益互不侵犯,私德才能正常形成并与公德相辅相成,方能抵制我们时常强调并反对的自私自利、利己主义。

总之,道德规则是公私之德所表征的深层结构,它们虽有公私与普遍、特殊性之分,但是,“道德是由不计其数的特殊规范组成的,这些规范既是固有的,也是具体的,能够在一个人极为频繁地发现自身所处的不同情境中安排这个人的行为”^①。所以,社会领域之中能够划分出公私之德及其界限,此乃近现代文明社会分工和生活分化的正当性结果。现代文明社会中的私人领域以个体为单位,其“私德”意指个体的道德修养。一个人完整的道德修养过程,是由道德认识、道德情感、道德意志和道德行为构成的^②,同时也是能够与私权^③相互支持、相辅相成的现代道德规则之一。

现代社会的道德重建,并非以道德政治作为唯一、至高的合法性来源;社会秩序中的公平正义,亦非平均主义的道德绑架。在公序心态与道德实践中,如何做到私有法度、公有秩序,需要国家、社会、家庭、个人不同道德主体的共同努力,最终使现代文明之公正、平等成为中国人公私之德转换的唯一中介。

[责任编辑 李 梅]

① 涂尔干:《道德教育》,第27页。

② 龚长宇:《道德社会学引论》,第142页。

③ 江平曾说:“私权的昌明才能有中国真正的复兴,或者中国的复兴是私权真正在人们的头脑中扎根,但私权在中国扎根要克服很多的艰难险阻……中国更多面临的还是私权从公权中得到解放,私权从公权得到利益的保护。”见蒋安杰:《长乐无极老复丁——祝福江平教授80岁生日》,《法制资讯》2009年第12期。

帛书《黄帝四经》的阴阳思想及其思想史地位

白 奚

摘 要:马王堆帛书《黄帝四经》将春秋以来的阴阳观念运用于指导社会活动,提出了“四时教令”“阴阳刑德”“阴阳灾异”和“阳尊阴卑”的重要思想,奠定了黄老道家阴阳思想的理论基础,这四项内容在《管子》和《吕氏春秋》中逐步得到了细化和丰富。从帛书《黄帝四经》经《管子》到《吕氏春秋》,黄老道家的阴阳思想呈现出一条连续的、清晰的、不断推进的发展线索。研究者不能因为其中有浓厚的阴阳思想就简单地把它们看成是只属于阴阳家的思想,因为在邹衍创立阴阳家学派之前,这些思想就作为黄老道家的理论一直在流传和发展。邹衍吸取了黄老道家的阴阳思想,使之成为自己思想体系的有机组成部分。因此说,邹衍创立阴阳家学派,离不开黄老道家阴阳思想的理论贡献。

关键词:《黄帝四经》;四时教令;阴阳刑德;阴阳灾异;阳尊阴卑;阴阳家

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.03

一、问题的提出和相关研究的回顾

司马谈《论六家要指》在六家中对道家最为尊崇,但其所论道家并非老庄道家,而是汉代流行的黄老道家,学术界对此早有共识。太史公从道家同百家之学的关系角度概括其学术要旨是“其为术也,因阴阳之大顺,采儒墨之善,撮名法之要”^①,其中阴阳家列于首位,可见黄老道家同阴阳家的关系非常密切。此种关系具体如何,由于材料缺乏,人们往往语焉不详。马王堆帛书《黄帝四经》的出土,为厘清黄老道家同阴阳家的关系提供了关键性的新材料。

帛书《黄帝四经》被认为是战国黄老道家的奠基之作或代表著作^②。早期的研究主要集中在该出土文献的书名、成书年代、作者等问题上,在对其思想内容的研究方面,学者们主要讨论了其与老子思想的关系、道论哲学、法治思想、形名理论,以及道论与法治思想的关系等等,对其中的阴阳思想则基本没有予以特别关注。

随着研究的推进,帛书《黄帝四经》中的政治哲学得到更多的关注,作为其政治哲学的重要理论

作者简介:白奚,山东理工大学特聘教授(山东淄博 255000)、首都师范大学哲学系教授(北京 100048)。

基金项目:本文系国家社会科学基金重大项目“黄老道家思想史”(16ZDA106)、2019年度教育部哲学社会科学重大课题攻关项目“稷下学派文献整理与数据库建设研究”(19JZD011)的阶段性成果。

① 《史记》卷一三〇《太史公自序》,北京:中华书局,1959年,第3289页。

② 此一观点是较早研究帛书《黄帝四经》和黄老道家的学者们提出来的,可参考诸如吴光:《黄老之学通论》,杭州:浙江人民出版社,1985年;余明光:《黄帝四经今注今译》,长沙:岳麓书社,1993年;丁原明:《黄老学论纲》,济南:山东大学出版社,1997年;陈丽桂:《战国时期的黄老思想》,台北:联经出版事业公司,1995年;陈鼓应:《黄帝四经今注今译》,台北:台湾商务印书馆股份有限公司,1995年;王博:《〈黄帝四经〉与〈管子〉四篇》,陈鼓应主编:《道家文化研究》第一辑,上海:上海古籍出版社,1992年,第198—213页。

基础的阴阳刑德思想也开始受到重视^①,甚至被认为是《黄帝四经》的核心思想^②。在中国古代史上,刑与德很早就被确认为治理国家的两种最基本的手段,在《尚书》《周礼》《左传》中,刑与德大体上是并用、并重的,还出现了“三德”“五刑”“明德”“常刑”等较为固定的提法。儒家学派创立之后,于两者中突出了德的重要性,刑被置于不得已而用之的地位,在《论语》中还对两者的得失优劣进行了比较和论述。刑德的话题在战国时期更为流行,这可能与法治的时代潮流有关。从传世战国典籍来看,可以分为两种情况。一种是《商君书》《文子》《荀子》《韩非子》等,承接了《尚书》以来的传统,它们或对刑与德各有偏重,但都与阴阳的思想无涉。另一种是《管子》和《吕氏春秋》的以阴阳论刑德,引进了阴阳的消长作为刑德施行的天道根据,其理论的重点已转移到“人与天调”^③理念下的刑与德如何施行与交替为用。

起始于《尚书》时期的刑德理论,是从长期的政治活动中总结出来的为政经验,大体上是一种认定,并没有经过理论上的论证。《管子》和《吕氏春秋》的刑德论,运用天道阴阳的理论为刑德的施行进行了哲学论证,使之获得了天道观方面的理论支撑。《管子》和《吕氏春秋》的刑德论,同其他战国诸子的刑德论显然不在同一个理论脉络上,以往的研究通常都视之为阴阳家的理论而未予深究。直至帛书《黄帝四经》的出土,对照起来可以看出,其中的阴阳思想同《管子》和《吕氏春秋》之间存在着密切的理论联系和递进的发展脉络,而《黄帝四经》中所见是以阴阳论刑德的最早材料^④。这种情况提示我们,应对这三部著作之间的关系进行深入地讨论,揭示其背后的深层理论问题。

笔者认为,帛书《黄帝四经》将阴阳观念应用于社会生活的各个方面,对阴阳理论做出了重要的推进。在《黄帝四经》的阴阳思想中,“四时教令”“阴阳刑德”“阴阳灾异”和“阳尊阴卑”是其主要内容,这些内容对后来兴起的阴阳家学派具有十分重要的意义。本文拟对这四项内容分别进行系统的梳理,并结合传世文献,理清战国中晚期阴阳思想发展的这条重要线索,以补充学界对该问题研究的不足。对以帛书《黄帝四经》为代表的黄老道家所开发的阴阳思想同阴阳家学派的关系提出新的看法,则是本文研究的另一个也是更重要的目标。

二、四时教令

“四时教令”语出司马谈《论六家要指》:“夫阴阳四时、八位、十二度、二十四节各有教令,顺之者昌,逆之者不死则亡”^⑤,太史公认为此说虽“未必然也”,但因其“序四时之大顺”,故而“不可失也”。而其所以“不可失也”,是因为“夫春生夏长,秋收冬藏,此天道之大经也,弗顺则无以为天下纲纪”^⑥。可见,四时教令的核心思想是顺应“天道之大经”,为人类社会确立“天下纲纪”。

《黄帝四经》中的四时教令思想,是所有传世典籍和出土简帛佚籍中最早的也是最为全面的表述。

四时教令思想溯源于春秋以来盛行的阴阳观念。阴阳观念可以说是中国古代文化中由来已久的一种特色观念,《黄帝四经》对这种传承已久的观念作出了关键性的推进。从《左传》《国语》等传世

① 这一情况可以从逐渐增多的硕士、博士论文选题上看得出来,如荆雨:《帛书〈黄帝四经〉政治哲学思想研究》,武汉大学2004年博士论文;赖世力:《〈黄帝四经〉阴阳刑德思想述论》,西南政法大学2006年硕士论文;王佩:《〈黄帝四经〉政治哲学思想研究》,陕西师范大学2009年硕士论文;李夏:《帛书〈黄帝四经〉研究》,山东大学2007年博士论文。

② 金春峰提出,“帛书思想的核心是阴阳刑德思想”(金春峰:《论〈黄老帛书〉的主要思想》,《求索》1986年第2期)。崔永东认为,“帛书《黄帝四经》确实是以刑德问题为其理论核心的,并且把刑德与阴阳结合起来,以阴阳作为刑德的自然根据。这便是所谓的阴阳刑德论”(崔永东:《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》,《中国哲学史》1998年第4期)。

③ 《管子·五行》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,北京:中华书局,2004年,第865页。

④ 正如崔永东指出的,“真正首先合论阴阳与刑德的,当推《黄帝四经》,正是它为刑德提供了自然根据并进行了详密的阐述”(崔永东:《帛书〈黄帝四经〉中的阴阳刑德思想初探》,《中国哲学史》1998年第4期)。

⑤ 《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3290页。

⑥ 《史记》卷一三〇《太史公自序》,第3290页。

典籍中的记载来看,阴阳观念在春秋时期只是被用来解释星陨、地震等异常和灾害性的自然现象,这些自然现象通常都被解释为自然界中的阴阳失衡所导致的,而与人的行为无关,人只是自然灾害的承受者。《黄帝四经》将阴阳观念引入社会领域,主要用于解释和论证社会现象特别是政治活动,提出了系统的四时教令思想。这一步十分关键,是对阴阳观念的重大推进。《黄帝四经》中的四时教令思想以阴阳观念为理论基础,强调人的社会行为必须依循天地四时阴阳之气的消长之序。这种强调天地间的阴阳之气同人类的行为和生活之间存在着必然联系的思想,是春秋时期的阴阳观念所没有认识到的,这表明阴阳观念在更大程度上深入到人们的社会生活,这是《黄帝四经》对阴阳思想的重要推进。

在《黄帝四经》中,四时教令的思想包括两方面的内容。一是被用来指导农业生产,此即所谓“敬授民时”;一是被用来指导政治活动,此即所谓“因天时”。

“敬授民时”,语出《史记·五帝本纪》:“乃命羲、和,敬顺昊天,数法日月星辰,敬授民时。”^①又见《汉书·艺文志》对阴阳家的论断,其言曰:“敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时,此其所长也。”^②其具体内容即上引《史记·太史公自序》所言之“春生夏长,秋收冬藏”,也就是自觉利用阴阳四时的理论,顺应一年四季的自然节律以安排农业生产。《黄帝四经》用阴阳观念解释季节的变化,把四季的推移看成是阴阳消长的结果,把先民在长期的生产实践中达成的关于季节变化同农业生产的关系的经验性认识上升到天人关系的高度,使之理论化、系统化为顺天授时或敬授民时的思想。如《经法·道法》曰:“天地有恒常,万民有恒事……天地之恒常,四时、晦明、生杀、柔刚,万民之恒事,男农、女工。”^③以男农和女工为主要内容的农业生产被提到了“万民之恒事”的高度而与“天地之恒常”并列,可见在作者心目中,农业生产堪称人类社会生活之永恒的主题。“生杀”指草木的生长与凋零,是阴阳二气的作用,柔刚是阴阳表现出来的两种相反的气质或特性,而四时和晦明都是阴阳二气消息盈缩运动变化的表现。作者将这些同男农女工等农业生产活动对应起来,表明他们认识到二者之间遵循着共同的规律。此类认识,《黄帝四经》中还有很多,不烦多举。这些看似经验之谈的话语,其背后的理论依据就是四时教令的阴阳思想,是迄今所见关于“敬授民时”理论的最早表述。

四时教令的理论在《黄帝四经》中更多的是被运用于政治领域,“因天时”的命题可以视为其集中概括。“因天时”是一个抽象的原则,用来作为君主施政的依据和准则。后来的很多战国诸子著作都接受了“因天时”的理论,并由此顺理成章地提出“因人情”的理论,在百家争鸣高潮时期影响很大。同敬授民时的农业生产理论相比,从天道观的高度提出和论证政治理论的内容,在《黄帝四经》的四时教令理论中占有更为重要和突出的地位。

《黄帝四经》中的政治观点,通常都是从谈论抽象的天道阴阳问题开始并引出的,有关政治活动的一切内容,无不被认为同阴阳四时之序密切相关,于是,“因天时”作为政治活动的基本原则就被提了出来并反复强调。“因天时”是黄老道家的重要理论,黄老道家的很多政治主张都是由此生发出来的,这一命题就是《黄帝四经》首先明确提出的,《经法·四度》曰:“因天时,伐天毁,谓之武。武刃而以文随其后,则有成功矣。”^④《十大经·兵容》亦曰:“因天时,与之皆断。当断不断,反受其乱。”^⑤《黄帝四经》认为,不但农业生产要“因天时”,国家的政治活动也必须“因天时”,《经法·君正》曰:“天有死生之时,国有死生之正(政)。因天之生也以养生,谓之文;因天之杀也以伐死,谓之武;[文]武并

① 《史记》卷一《五帝本纪》,第16页。

② 《汉书》卷三〇《艺文志》,北京:中华书局,1962年,第1734页。

③ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,北京:文物出版社,1980年,第43页。

④ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第51—52页。

⑤ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第71页。《十大经·观》中也有这句话,“因天时”作“当天时”,参见国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第63页。

行,则天下从矣。”^①在这里,国家的政治活动被概括为“文”和“武”两类,“文”的内容是“养生”,“武”的内容是“伐死”,而“天有死生之时”则是文武之政实施的天道观依据,这其中显然贯穿着一种推天道以明人事的道家式的思维方式。这种在中国哲学史上极为重要的思维方式,在《黄帝四经》中表述得十分丰富和集中。

“因天时”是一个基本的大的原则,但毕竟比较笼统,为了使这一基本原则更有可操作性,《黄帝四经》的作者又提出了一系列配套的细化的原则,来保障这一基本原则的实现。在《黄帝四经》作者看来,天时具有循环的性质,每一个循环的周期都有一个由盛转衰的关节点,这个关节点称为“天极”“天当”,圣人成功的关键就在于把握和利用好这个关节点,正如《经法·国次》所言:“唯圣人能尽天极,能用天当。”^②“天极”是一个转瞬即逝的点,把握这个点是极难的事情,只有圣人才能够很好地做到。把握“天极”必须注意两点。其一是“尽天极”,《经法·国次》曰“必尽天极,而毋擅天功”^③,天极未尽便采取行动就是“擅天功”,必然招致失败。其二是勿失“天极”,“毋失天极,究数而止”(《称》)^④,错失“天极”,不但时不再来,而且还会招致祸殃,如《经法·国次》所言:“过极失当,天将降殃。”^⑤而无论是未尽天极还是错失天极,在《黄帝四经》中都被认为是“逆天时”,都会招致“天刑”“天殃”“天诛”等惩罚。《黄帝四经》中对此类违反天时的行为及其后果进行了大量的描述,兹不赘述。

四时教令在《黄帝四经》的阴阳思想中具有理论基础的地位,《黄帝四经》阴阳思想的其他内容都是由此推展出来的。“因天时”是四时教令思想中的基本原则,也可以说是全部《黄帝四经》阴阳思想中一以贯之的基本原则,是《黄帝四经》对古代思想理论的一个重要贡献,《慎子》《管子》《文子》《吕氏春秋》等战国时期的重要典籍中都有对“因天时”的阐述发挥。

四时教令的思想在《管子》中获得了长足的发展。《管子》用阴阳的推移解释四季的变化,其言曰:“春秋冬夏,阴阳之推移也;时之短长,阴阳之利用也;日夜之易,阴阳之化也。”^⑥因而君主在不同季节的施政措施必须与阴阳消长的节律相协调。具体措施如《七臣七主》篇所言,明主有“四禁”即四时之禁令:“四禁者何也?春无杀伐,无割大陵,保大衍,伐大木,斩大山,行大火,诛大臣,收谷赋。夏无遏水,达名川,塞大谷,动土功,射鸟兽。秋毋赦过、释罪、缓刑。冬无赋爵赏禄,伤伐五藏。故春政不禁,则百长不生,夏政不禁,则五谷不成,秋政不禁,则奸邪不胜,冬政不禁,则地气不藏。四者俱犯,则阴阳不和,风雨不时,大水漂州流邑,大风漂屋折树,火暴焚,地焦草;天冬雷,地冬霆,草木夏落而秋荣;蛰虫不藏,宜死者生,宜蛰者鸣;莠多螽蟥,山多虫螟;六畜不蕃,民多夭死;国贫法乱,逆气下生。”^⑦《管子》将诸如此类的四时禁令概括为“务时而寄政”^⑧,以求“人与天调”^⑨。同《黄帝四经》相比,“因天时”的思想在《管子》中得到了提升和细化,也具有了更多的可操作性。

在《吕氏春秋》中,四时之禁令又被进一步细化,落实在十二个月,《管子》中的“明主”也换成了“天子”,“天子”从穿衣吃饭到发布政令,在每个月中均各有宜忌和具体规定,这在该书的“十二纪”中有详尽的记述,兹不赘举。作为该书总序的《序意》有言:“凡《十二纪》者,所以纪治乱存亡也,所以知寿夭吉凶也。上揆之天,下验之地,中审之人,若此则是非可不可无所遁矣。”^⑩“十二纪”是《吕氏春秋》全书的写作纲领,四时教令作为“十二纪”写作的理论框架,其对《吕氏春秋》全书的重要性自不

① 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第47页。

② 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第45页。

③ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第45页。

④ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第82页。

⑤ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第45页。

⑥ 《管子·乘马》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第85页。

⑦ 《管子·七臣七主》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第995页。

⑧ 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第855页。

⑨ 《管子·五行》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第865页。

⑩ 许维通撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,北京:中华书局,2009年,第274页。

待言。

从《黄帝四经》的“因天时”，到《管子》的四时禁令，再到《吕氏春秋》的十二月纪，我们可以清晰地看到四时教令思想深化发展的轨迹。

三、阴阳刑德

阴阳刑德是《黄帝四经》阴阳思想的核心内容，是四时教令理论在治国这一关键领域的应用，也是对四时教令的理论提升。在《黄帝四经》的阴阳思想中，四时教令具有基础理论的地位，提出了以“因天时”为核心的原则，为人的社会活动确立了天道观方面的指导；而阴阳刑德理论关注的重心则集中在了四时教令理论在政治生活这一人类社会活动的核心领域的具体应用，是“因天时”的原则在政治活动中的具体实施。

“刑”即刑政，指的是刑罚、法令等严厉的、强制性的政治手段；“德”即德政，指的是仁德、劝赏、教化等温和的政治手段。刑与德作为施政的两种基本手段，是既相反又相辅相成的，在具体的运用中往往需要交相为用，这一点很早就被上古时代的统治者认识到，并成为西周以来重要的文化传统和政治经验，《尚书》《周礼》《左传》《国语》等典籍中都有很多刑与德并举、并用的记载。不过在这些早期的政治经验中，刑与德还只是作为纯粹的治国方略出现，尚未与天道阴阳联系在一起思考。《黄帝四经》首创阴阳刑德的理论，把天道之阴阳与政治之刑德联系并对应起来，从而使刑德具有了形而上的理论支撑。

《黄帝四经》的阴阳刑德理论，其核心观点是《十大经·姓争》提出的“刑阴而德阳”的思想，这种思想的提出是基于对阴阳二气在一年中盈缩消长的规律以及“天地之道”和“人事之理”之关系的认识。作者认为，为政之所以要刑德相辅并用，是因为人事必须符合天道，天道有阴有阳，为政就要有刑有德。作者还提出“天德”和“天刑”的概念，把德与刑解释为“天”的特质的一体两面，从天道观的高度来论证德与刑相辅并用的必然性，其言曰：“天德皇皇，非刑不行；穆穆天刑，非德必倾”^①，从而根据宇宙间最基本的自然现象阴阳四时的流布运行规律，为刑与德的施行确立了根据和法式，在中国思想史上首创了刑德与四时相配的理论模式。这种刑德与四时相配的理论在《十大经·观》中表述得最为集中和经典，比如：“春夏为德，秋冬为刑，先德后刑以养生。”^②又曰：“夫并（乘）时以养民功，先德后刑，顺于天。”^③作者把一年分为春夏和秋冬两段，春、夏两季是阳气上升的时节，故称之为“阳节”，秋、冬两季是阴气渐盛的时节，故称之为“阴节”。在作者看来，春夏两季阳气充盈，万物萌发生长，宜施行温和的政治——“德政”，以符合“阳节”；秋冬两季阴气渐盛，万物肃杀凋零，宜正名修刑，施行严急的政治——“刑政”，以符合“阴节”。作者又把这一思想明确地概括为“春夏为德，秋冬为刑”，如此一来，君主施政就有了天道观方面的指导和依据，一年中何时实行德政何时实行刑政就不再是无章可循的了。不难看出，这一主张所体现的深层理念是天人合一的哲学思想。

《十大经·观》还提出“先德后刑”的主张，天地间阴阳二气的赢缩消长表现为四时的更替，由于四时中春夏在先秋冬在后，这就决定了德政与刑政的先后次序：“先德后刑”，并称此为“顺于天”。“先德后刑”，是说一年之中要先实行德政后实行刑政，先后次序不能错乱，目的是“养生”，让万物和人民得到休养生息，到了秋冬两季再实行严厉的刑政。这种“先德后刑”政治主张的天道观根据就是阴阳二气的盈缩消长规律。值得注意的是，《黄帝四经》这里讲的是德与刑两种治国手段的使用在一年中有先后之序，德之于刑只具有时序上的优先性，且德与刑在年复一年的循环中又是交替为用的，二者之间其实并无轻重主次的关系。这同汉代董仲舒那种强调德政之于刑政具有价值上的优先性

① 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书[壹]》，第69页。

② 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书[壹]》，第62页。

③ 国家文物局古文献研究室编：《马王堆汉墓帛书[壹]》，第62页。

的思想是有所不同的,董仲舒显然是以儒家的立场来吸取和改造了《黄帝四经》的阴阳刑德思想。

“春夏为德,秋冬为刑”和“先德后刑”为一年中德政和刑政的施行提供了原则性的指导,至于具体如何操作,尚需要进一步细化,《十大经·观》提出了“赢阴布德”和“宿阳修刑”^①,使这些原则性的指导思想落实到可具体操作的层面。“赢”的初始义是“有余”,亦释为“溢”“过”,《史记·天官书》曰“其趋舍而前曰赢,退舍曰缩”^②,《汉书·天文志》亦曰“超舍而前为赢,退舍为缩”^③,指的是星宿的运行超出了其应居的正常位置(“舍”)。考虑到《十大经·观》中“赢阴布德”和“宿阳修刑”两句出现的段落讲的是“地气”“夜气”等阴阳之气在不同时节的“萌”“滋”“长”“闭”等变化规律,此处的“赢”从阴阳之气的赢缩消长的方面来理解更为妥当。“赢阴”指的是阴气在冬季(具体来说就是冬至日)的发展达到并超出了极致的状态,此时阴气开始衰退而阳气开始萌生,统治者应该不失时机地“布德”,开始实行温和的德政。“宿”在此处当通假为“缩”,以与“赢”相对,“赢”与“缩”对文,为古籍中所常见。“宿阳”指的是阳气在夏季(实际上是具体到夏至日)的发展达到并超出了极致的状态,此时阳气开始收缩而阴气开始萌生,统治者应该顺应这一变化,在此关节点上开始实行严急的刑政。时下研究《黄帝四经》的学者们大都将“赢”解释为“盈”,谓阴气盈满之时便开始衰退而阳气开始萌生,此时施政就应该“布德”,这样的解释当然也很圆满通顺,毕竟“盈则溢”的观念早已深入人心。但是困难的问题出现在与此相对的“宿阳”上,学者们大都把“宿”字依其本义解释为“止”,也有人释为其引申义“久”,这些解释虽然也大体可通,但事实上在中国古人看来,无论是星宿的运行还是阴阳之气的变化,从来都不存在“止”的情况,《庄子·天下》所谓“日方中方睨”^④人们理解和接受起来并不困难。“宿”的引申义“久”用于此处也不稳妥,“久”具体指多长时间?如何把握?若谓“久阳修刑”显然不大具有可操作性。再者,“宿”与“缩”通假亦不乏其例,《庄子·徐无鬼》“枯槁之士宿名”^⑤,俞樾《诸子平议》按“宿,读为缩”^⑥,朱骏声《说文通训定声》曰“宿,字或作蹠”^⑦。“蹠”即“缩”的另字,《集韵·屋韵》曰:“蹠,通作缩。”^⑧所以,“宿阳修刑”乃是阳气收缩之时即开始修刑政之义。

“赢阴布德”和“宿阳修刑”的提出,表明《黄帝四经》的作者对物极必反的法则和对立转化的规律有深刻的认识。《经法·四度》曰“极而反,盛而衰,天地之道也,人之理也”^⑨,认为物极必反是自然界和人类社会共同遵循的规律。《经法·四度》还提出“极阳杀于外,极阴生于内”^⑩的说法,这是对物极必反法则的更深入具体的阐释。“杀”指草木的凋败枯萎,“极阳杀于外”是说,当阳气发展到极盛时便开始转衰,阴气转盛,这种变化是通过事物的外表呈现出来的,那就是草木始“杀”;而当阴气发展到极致时,阳气就开始转盛,这种变化发生于事物的内部,那就是万物内部萌发的生机,而从事物的外在往往不易看出。自然界是这样,人类社会也必须依此而行,那就是“赢阴布德”和“宿阳修刑”。前者是说,当冬日已尽,阴气发展到极致时,阳气即开始萌发,此时正是万物孕育生机的时候,应开始布施仁德;后者是说,当夏日已尽,阳气停止发展时,阴气便开始转盛,此时正是万物由盛转衰的契机,应开始修饬刑罚。这就是刑德转换为用的天道观根据^⑪。

① 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第62页。

② 《史记》卷二七《天官书》,第1312页。

③ 《汉书》卷二六《天文志》,第1280页。

④ 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,北京:中华书局1961年版,第1102页。

⑤ 郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,第834页。

⑥ 转引自郭庆藩辑,王孝鱼整理:《庄子集释》,第835页,注6。

⑦ 转引自宗福邦、陈世铄、萧海波主编:《故训汇纂》,北京:商务印书馆,2003年,第583页。

⑧ 转引自宗福邦、陈世铄、萧海波主编:《故训汇纂》,第2231页。

⑨ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第51页。

⑩ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第51页。

⑪ 《淮南子·天文训》曰:“日冬至则斗北中绳,阴气极,阳气萌,故曰冬至为德。日夏至则斗南中绳,阳气极,阴气萌,故曰夏至为刑。”(刘文典撰,冯逸、乔华点校:《淮南鸿烈集解》,北京:中华书局,1989年,第97页)此语与“赢阴布德”和“宿阳修刑”思想意义一脉相承,正可作为注脚。

在《黄帝四经》阴阳思想中,阴阳刑德的理论最具可操作性,具有举足轻重的核心地位,对其后战国诸子的治国理论产生了重要的影响。

《管子》对阴阳刑德的理论有更深入地论证。其《四时》篇曰:“阴阳者,天地之大理也;四时者,阴阳之大经也;刑德者,四时之合也。刑德合于时则生福,诡则生祸。”^①并将《黄帝四经》的“春夏为德,秋冬为刑”进一步细化为“德始于春,长于夏;刑始于秋,流于冬”^②。《形势解》所言更加具体:“春者阳气始上,故万物生。夏者阳气毕上,故万物长。秋者阴气始下,故万物收。冬者阴气毕下,故万物藏。故春夏生长,秋冬收藏,四时之节也。赏赐刑罚,主之节也。四时未尝不生杀也,主未尝不赏罚也。”^③《四时》甚至还提出,施行符合该季节阴阳节律的政令,对阴阳二气的运行有辅助作用,如夏季“其事:号令赏赐赋爵,受禄顺乡,谨修神祀,量功赏贤,以助阳气”^④。这些材料表明人们对一年中阴阳二气赢缩消长的规律有了更多的了解,对人的行为同自然节律的关系有了更深入的认识。显然,在阴阳刑德理论的背后并起决定作用的,是更为深刻的人天合一观念。

《吕氏春秋》将德与刑更进一步细化,落实在十二个月,此即所谓“月令”。我们仅以仲春和孟秋两月为例来比照,就可以清楚地看到阴阳刑德是如何落在每个月中的:“仲春之月……安萌芽,养幼少,存诸孤;择元日,命人社;命有司,省囹圄,去桎梏,无肆掠,止狱讼。”^⑤“孟秋之月……命有司,修法制,缮囹圄,具桎梏,禁止奸,慎罪邪,务搏执;命理瞻伤察创,视折审断;决狱讼必正平,戮有罪,严断刑。天地始肃,不可以赢。”^⑥

从《黄帝四经》的“春夏为德,秋冬为刑”,经《管子》的“德始于春,长于夏;刑始于秋,流于冬”,到《吕氏春秋》的十二月令,我们可以清晰地看到阴阳刑德思想发展的轨迹。《礼记·月令》照搬了《吕氏春秋》的十二纪,足见汉代儒家对黄老之学的阴阳刑德理论接受程度之高。

四、阴阳灾异

在《黄帝四经》的阴阳思想中,阴阳灾异可以说是一个特色理论,其主旨是用阴阳理论解释自然灾害的发生,强调人的社会活动特别是政治活动的失当可以导致阴阳失序而引发灾异,主张用人事服从天道以实现阴阳协调有序的方式来避免灾异。这个理论在中国古代思想史上产生了深远的影响。

重视自然灾害并试图对自然灾害作出解释,这是中国古代思想的一个重要特点。在西周以来的文化传统中,对自然灾害的原因主要有两类不同的解释,一种是用自然的原因来解释,另一种则是用神秘主义的方式来解释。《黄帝四经》延续的是用自然界自身的原因解释灾异的古老传统,并运用业已获得长足发展的阴阳理论解释灾异,这种对灾异的解释方式同时也在很大程度上丰富和发展了阴阳理论。学者共知,自西周后期就已经出现了用阴阳失序解释灾异的理论,《黄帝四经》传承的正是这一理论路向,并做了关键性的推进,那就是把自然界的天地阴阳同人类的社会活动特别是政治活动联系了起来,强调和关注两者之间的密切关系,认为灾异的出现是阴阳失序,而阴阳失序的原因则是由于政治上的失误。这一推进的理论意义是多方面的。首先,为阴阳理论的发展开拓了广阔的空间,使其得以在人类社会特别是政治问题上大显身手,有了更多的用武之地,最终极大地促进了阴阳理论的发展。显然,阴阳理论如果始终局限在解释自然现象的领域,就只能是一种自然科学的理论,而不是一种中国古人最为重视的政治哲学理论,其在后世的延续、发展和历史地位就不容乐观。其

① 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第836页。

② 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第857页。

③ 《管子·形势解》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第1168页。

④ 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第846—847页。

⑤ 《吕氏春秋·仲春纪》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,第33—34页。

⑥ 《吕氏春秋·孟秋纪》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,第154—156页。

次,阴阳理论运用于社会政治领域,也为中国古代政治理论水平的提升提供了一条十分便捷有效的渠道,可以直接为政治主张提供天道观方面的形上根据和理论支持,使得政治主张得以提升为一种政治哲学,极大地提高了古代政治思想的理论思维水平。显然,在先秦那个列国激烈竞争并渴求治国良方的时代,某种政治理论是否披上天道阴阳的神圣外衣,其对列国君主的影响力是大不一样的。再次,从哲学思维层面来看,这一推进丰富和深化了天人合一的观念。天人合一是中国古代传统思维一以贯之的深层观念,无论是在原始宗教和天命观占主导地位的三代时期,还是在天命观渐趋衰落而人文精神崛起的春秋时期,天人合一都是古人思想中最为习惯的思维方式和最为稳固的深层内容,主导着人们的思想,影响并决定着人们的行为。《黄帝四经》以天地阴阳言说社会政治,赋予了天人合一这一古老传统以新的内容,是对天人合一观念的延续、开拓和深化。最后,它在规范、制约统治者的行为方面起到了前所未有的作用。中国古代从来都是一个君权至上的社会,对君主基本上没有什么有效的制约手段,对于君主行为的影响,无非是正面的引导和反面的规劝两种基本方式。反面的规劝通常可分为提醒和警告两种,无论是提醒还是警告,都围绕着两方面的基本内容,一个是“民心”,一个是“天意”,告诫统治者要顺应民心和天意而不能违背。所谓天意实际上是虚设的,相信与否和重视与否全在于统治者如何看待,缺乏可以看得见的证据。于是,利用自然灾异,把自然灾异说成是天意的警告,便为古人所常用。《黄帝四经》把自然灾异的原因解释为政治失误导致的阴阳失序,这种解释比起此前的解释来更具有理论上的说服力,对君主施政行为的规范和纠正也更加具有可操作性,因而从规范和警告统治者行为的方面来看,可谓增添了新的制约内容和手段。

《黄帝四经》的阴阳灾异思想非常丰富。在《黄帝四经》作者看来,天地间的阴阳失调不是单纯的自然现象,也是社会政治的刑德失序所导致的结果。这种理论认为,天地间阴阳四时的运行和人类的社会活动遵循着共同的节律(“赢”“绌”),人事(“事”)必须顺应天时(“时”),以符合天时之“阴阳节”,并对违反阴阳法则的行为提出了警告。《十大经·观》曰:“其时赢而事绌,阴节复次,地尤复收,正名修刑,执(蛰)虫不出,雪霜复清,孟谷乃萧(肃),此灾□生。如此者举事将不成。”^①“赢”为生长,“绌”为收缩,“阴节”即秋冬季节。此句是说,春夏两季是阳气上升、万物生长的季节,应实行宽厚温和的政治,如果此时实行“正名修刑”之类本应在秋冬时节实行的严厉的政治,就违背了阴阳消长的节律,就会促使阴气不正常地发展,致使地气收缩,表现为昆虫蛰伏不出,霜雪再现,谷物凋敝等本应秋冬才有的现象,造成灾害。同样的道理,“其时绌而事赢,阳节复次,地尤不收,正名施(弛)刑,执(蛰)虫发声,草苴复荣。已阳而有(又)阳,重时而无光,如此者举事将不行”^②。秋冬两季阴气占主导地位,本应实行紧急的政治,若此时刑罚弛懈,实行宽仁的政治,就会使得本已停止发展的阳气不正常地发展,使地气不能收缩,将会出现天气炎热,蛰虫不伏,草木复荣等反常现象,造成灾害。这种用阴阳四时解释灾异的理论,其关键在于“时”和“事”是否协调一致,强调的是人事必须顺应天时。可见在《黄帝四经》作者看来,灾异与其说是天灾,不如说是人祸,社会政治的刑德失序是天地间阴阳失调的重要原因。

这样的理论路向被《管子》所承袭,并加以发挥和细化。《四时》篇对此所论最详,作者认为,四时各有其政,不可错乱,否则就会气候反常,导致灾害,如“春行冬政则雕,行秋政则霜,行夏政则欲”^③,“秋行春政则荣,行夏政则水,行冬政则耗”^④。作者总结说,“刑德离乡,时乃逆行,作事不成,必有大殃”^⑤,这些“大殃”,包括日食、月食、彗星见、风与日争明等灾异现象,甚至还会导致军事行动等国家

① 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第62页。

② 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书[壹]》,第62页。

③ 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第842—843页。

④ 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第851页。

⑤ 《管子·四时》,黎翔凤撰,梁运华整理:《管子校注》,第857页。

大事的失败,这同《黄帝四经》的看法是一致的^①。

《吕氏春秋》所论比《管子》更进一步,对刑德失次导致灾异的认识更加细密,具体到了每一个月。例如同是春季,三个月中各有不同表现:“孟春行夏令,则风雨不时,草木早槁,国乃有恐;行秋令,则民大疫,疾风暴雨数至,藜莠蓬蒿并兴;行冬令,则水潦为败,霜雪大挚,首种不入。”^②“仲春行秋令,则其国大水,寒气总至,寇戎来征;行冬令,则阳气不胜,麦乃不熟,民多相掠;行夏令,则国乃大旱,燠气早来,虫螟为害。”^③“季春行冬令,则寒气时发,草木皆肃,国有大恐;行夏令,则民多疾疫,时雨不降,山陵不收;行秋令,则天多沈阴,淫雨早降,兵革并起。”^④值得注意的是,刑德失次不仅可以导致天灾还可以导致人祸,这是《黄帝四经》《管子》和《吕氏春秋》的共识,但在前二者那里还只是“举事不成”“作事不成”,即征伐他国等主动行为的失败,而在《吕氏春秋》中,还包括了“寇戎来征”“兵革并起”等被动性的灾祸,在《吕氏春秋》作者眼里,这类灾祸归根到底还是刑德失当引发的。

五、阳尊阴卑

阳尊阴卑是《黄帝四经》阴阳思想中的另一个特色理论,集中的表述见于《黄帝四经·称》,其言曰:“凡论必以阴阳〔明〕大义。天阳地阴,春阳秋阴,夏阳冬阴,昼阳夜阴。大国阳,小国阴,重国阳,轻国阴。有事阳而无事阴,信〔伸〕者阳而屈者阴。主阳臣阴,上阳下阴,男阳〔女阴,父〕阳子阴,兄阳弟阴,长阳少阴,贵阳贱阴,达阳穷阴。娶妇生子阳,有丧阴。制人者阳,制于人者阴。客阳主人阴,师阳役阴,言阳默阴,予阳受阴。诸阳者法天……诸阴者法地。”^⑤作者根据“凡论必以阴阳〔明〕大义”和“诸阳者法天,诸阴者法地”的原则,把自然界和人类社会生活中所能观察到的一切现象和关系概括为阴和阳两类,属于阳的一类被认为是居于主导和支配的地位,属于阴的一类则居于从属和被支配的地位,决定这一切的是“阴阳大义”,即人道取法于天道,天道之阴阳决定了人道之尊卑贵贱。在作者列举的这些对应的现象和关系中,除天地、春秋、夏冬和昼夜之外,都是人类社会特别是政治和伦理关系,这表明作者此处论述阴阳理论的目的,是为了给人间的政治生活特别是人伦秩序这一作者真正最为关切的问题寻找天道观方面的理论根据。

阳尊阴卑是中国传统文化中一个十分重要的思想,是中国古人的基本观念之一,两千多年来对中国人的社会生活产生了极大的影响,《黄帝四经·称》中这段话就是迄今所见最早的记载,而且相当的系统、全面,是研究阳尊阴卑思想的十分珍贵的文献资料。

《黄帝四经·称》以阴阳明尊卑之大义,是对尊卑上下这一远古就有的中国传统思想中的深层观念的第一次理论化的表述,第一次从天道阴阳的高度,对尊卑有序、贵贱有等这一中国古人心目中合理的社会秩序进行了形而上的哲学论证。《称》的阴阳尊卑思想影响极为深远,在中国古人看来,尊卑有序、贵贱有等是一个社会赖以维持的基本秩序,只要这个秩序不乱,社会就可以正常运行。反之,这个基本秩序被打乱,社会必然出现危机,正是由于“君君臣臣父父子子”的基本社会秩序出现了混乱,孔子才发出“天下无道”“礼崩乐坏”的慨叹。在这个等级分明、尊卑有序的社会里,每一个人都在这个等级序列里占据一个特定的位置,充当着特定的社会角色,同时也承担着与此相应的社会义务。这个位置或角色是根据血缘、出身、受教育程度、贤能程度以及对社会的贡献等等而对每个社会成员的定位,每个社会成员都应该认可和接受这个角色和定位,并根据这个角色和定位来承担与此相应的责任和义务。在中国古人心目中,这种差异鲜明、等级确定的社会是公平合理的,尊卑上下、

① 胡家聪先生认为,《管子·四时》中这些阴阳灾异的内容在《黄帝四经》中是“找不见”的,“为《四经》所不取”,这显然是没有细读《黄帝四经》所导致的错误判断。参见胡家聪:《稷下争鸣与黄老新学》,北京:中国社会科学出版社,1998年,第235页。

② 《吕氏春秋·孟春纪》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,第12页。

③ 《吕氏春秋·仲春纪》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,第37页。

④ 《吕氏春秋·季春纪》,许维遹撰,梁运华整理:《吕氏春秋集释》,第65页。

⑤ 国家文物局古文献研究室编:《马王堆汉墓帛书〔壹〕》,第83页。

长幼亲疏各有分寸而不淆乱,就是理想的社会秩序。这样的社会构想在战国晚期的荀子特别是两汉的儒家著作中有充分的论证,不过荀子等人都是根据“礼”“名分”等儒家的理念来阐发和论证等级秩序的,《黄帝四经·称》早在荀子之前就系统地提出了尊卑等级的思想并从天道阴阳的高度进行了形上化的哲学论证,可见其理论价值之高。尊卑等级的思想同天道阴阳思想的结合,在中国古代思想发展史上具有重要的理论意义,可以说这两种思想本身都实现了重大的突破,双方的理论领域都得到了很大的扩展,理论水平都得到了很大的提升。具体来说,社会上的尊卑等级观念首次获得了形而上的哲学根据,找到了最佳的论证方式;天道阴阳的思想也找到了论证人道秩序的最佳结合点,发挥了最大的理论效用。

阳尊阴卑的思想可以说是《黄帝四经》阴阳思想中最独特的组成部分,在先秦时期的文献中独见于《黄帝四经》,《管子》和《吕氏春秋》中也未见阳尊阴卑的思想。阳尊阴卑的思想在董仲舒的《春秋繁露》中大量出现,比较《黄帝四经》和《春秋繁露》的阳尊阴卑思想,无论是基本理念、思维方式、思想内容乃至语言表述,都存在着明显的相似乃至雷同之处,两者之间显然存在着思想上的源流关系,后者当是直接承自《黄帝四经》。以往我们在提到阴阳尊卑思想的时候,都是把目光集中在董仲舒的相关思想上,若不是马王堆帛书的出土,我们就无从知晓这种理论早在战国时期就已出现。

六、黄老道家与阴阳家的关系^①

笔者认为,以上讨论的帛书《黄帝四经》中所见四时教令等阴阳思想,是先秦黄老道家将阴阳观念运用于人类社会的政治与伦理领域而做出的思想创造,是黄老道家对春秋以来的阴阳观念做出的重要推进。笔者的这一观点必然会联系到一个重要的问题,那就是黄老道家和阴阳家的关系。以往的研究通常都把《黄帝四经》的四时教令、阴阳刑德等思想归之为阴阳家或受阴阳家的影响^②,笔者认为这样处理是不够严谨的,等于是认定在《黄帝四经》之前就存在着一个独立完整的阴阳家学派。笔者的观点是:四时教令等阴阳理论是战国中期道家黄老之学的思想创造,为战国晚期的阴阳家所吸取,成为阴阳家理论体系的重要组成部分。理由如下:

第一,阴阳家是先秦重要学术流派中最晚出现的一家。一般来说,某家之学之所以能够称为“家”,须具备代表人物或创始人、代表著作、独具的思想体系、传承系统等条件、要素,用这些条件、要素来衡量,阴阳观念虽产生甚早,但一直比较零散,还不能称为阴阳家,直到战国晚期的邹衍才开创了学派并有人传承,此乃学界定论。而此时,道家黄老之学,至少已活跃了半个多世纪。

第二,现存典籍中所见到的邹衍思想,其中只有五德终始说和大九州说,并没有四时教令等思想内容。邹衍的著作早已亡佚,我们虽然缺乏确凿的、直接的材料来证实其中包含了四时教令等思想,但仍然有迹可循,可以间接得到证实^③。据前引《论六家要指》和《汉书·艺文志》论阴阳家思想的要旨是“序四时之大顺”“敬顺昊天,历象日月星辰,敬授民时”,此即所谓四时教令。我们由此可以推论,既然四时教令等思想是阴阳理论的主要内容,邹衍作为阴阳理论的集大成者,那他的思想中就理应包含有这部分内容。但退一步说,即使邹衍的著作中确有四时教令等思想,也不可能是他的首创或独创,因为在他之前的道家黄老之学中就有了比较成熟的四时教令等思想,《黄帝四经》《管子》早于邹衍,这在学术界是没有异议的。

第三,《黄帝四经》是道家黄老派的奠基之作,其内容反映了战国中期黄老道家的思想成果,其中的四时教令等思想是迄今所见最早的以阴阳推论社会政治与伦理的史料,明显早于邹衍。《黄帝四

^① 本文第六部分的主体内容曾在《中国社会科学报》2018年1月23日第6版上刊载,本文又进行了较大的补充修改。

^② 例如,“帛书论及刑德与节令的联系,显然是受了阴阳五行学说的影响”(刘蔚华、苗润田:《稷下学史》,北京:中国广播电视出版社,1992年,第386页),又如“《黄老帛书》中的阴阳思想很大程度上来源于先秦阴阳家思想”(鞠秋洋:《〈黄老帛书〉中的阴阳家思想研究》,武汉大学2017年硕士论文)。

^③ 参看白奚:《邹衍四时教令思想考索》,《文史哲》2001年第6期。

经》的四时教令、阴阳刑德等思想推天道以明人事,将早期的阴阳观念提升为一种哲学理论,这对于阴阳理论的发展至关重要。显然,阴阳观念如果一直停留在用来解释异常的自然现象的阶段,就不会大行于世并发展为一家之言。可见,阴阳家终能成为“六家”之一,离不开《黄帝四经》的理论贡献,也离不开《管子》《庄子》外杂篇等黄老道家著作对这一理论的丰富和发展。

第四,阴阳家是阴阳五行家的简称,邹衍“深观阴阳消息”^①、“明于五德之传”^②,他的学说就是阴阳说与五行说的结合,而《黄帝四经》中却只见阴阳不见五行,这说明《黄帝四经》成书的时候,阴阳说与五行说尚停留在阴阳自阴阳、五行自五行的各自独立发展的阶段,尚未合流为阴阳五行说^③,但四时教令、阴阳刑德等思想已在《黄帝四经》中出现并已经比较成熟了。阴阳说与五行说合流于《管子》,学界对此大体无异议^④,没有阴阳说和五行说的合流,就不会有阴阳五行家的出现。邹衍创立阴阳五行学派,离不开《黄帝四经》《管子》的理论贡献。

第五,《黄帝四经》的四时教令、阴阳刑德等思想在《管子》中大体都有传承和丰富发展,《管子》是战国中期成书的,早于邹衍,可以看作是《黄帝四经》与邹衍之间的中间环节。如果齐人邹衍的已佚学说中包含有四时教令等内容,也应该是通过齐文化的代表著作《管子》传承而来。

第六,《吕氏春秋》的“十二纪”,以及《礼记·月令》《淮南子·时则》等文献中确实包含着丰富的四时教令、阴阳灾异等思想,但这些都是阴阳家出现之后的作品,这些思想有可能是传承自阴阳家,但也很可能是直接传承自黄老道家,这是需要具体论证的,我们不应见到关于阴阳的思想就简单地认定为是传承的阴阳家。以《吕氏春秋》为例,虽然其成书时阴阳家已经自成一家且十分流行,但其“十二纪”同《黄帝四经》《管子》的理论联系和发展轨迹是十分清晰和明确的,其十二月令是从《黄帝四经》和《管子》的相关理论发展细化而来,这是难以否认的。

第七,黄老道家的某些同阴阳观念有关的思想乃是自家所独有的特色理论,如阳尊阴卑的理论就仅出现在《黄帝四经》中,邹衍的遗说以及《吕氏春秋》《淮南子》等典籍中都没有出现。董仲舒的《春秋繁露》对阳尊阴卑的思想大加发挥,这部分内容只能是直接承自黄老道家,同阴阳家并不相关。

第八,古代的重要学派创立之前,其思想理论通常都经历过长期的积累和发展过程,阴阳家也是这样,由早期的“阴阳观念”发展到帛书《黄帝四经》时期的“阴阳思想”,最后由邹衍创立了“阴阳家”学派,这一发展线索是十分清晰的。我们应该明确地区分“阴阳观念”“阴阳思想”和“阴阳家”这几个概念,而不应将它们混为一谈,以免淹没了《黄帝四经》《管子》等黄老道家的理论贡献。

总之,四时教令、阴阳刑德、阴阳灾异、阳尊阴卑的思想是黄老道家的重要思想创造,我们不能因为其中有浓厚的阴阳观念就简单地把它看成是只属于阴阳家的思想。在邹衍创立阴阳家学派之前,这些思想就作为黄老道家的理论一直在流传和发展,邹衍接受了这些思想,把它们纳入自己的思想体系中,使之成为阴阳家学说的重要组成部分。阴阳家对汉代学术思想的影响是很明显的,很多学者在讨论汉代学术(例如董仲舒)的相关思想时,都把它们看作是受阴阳家理论的影响,从阴阳家的成熟形态及其历史影响来看,这样的看法固然是未尝不可,但是不应忽略的一个事实是,四时教令、阴阳刑德等理论在成为阴阳家学说的有机组成部分之前,曾经作为黄老道家的重要理论而长期存在。

[责任编辑 曹 峰 邹晓东]

① 《史记》卷七四《孟子荀卿列传》,第2344页。

② 《史记》卷二六《历书》,第1259页。

③ 关于《黄帝四经》早出之论证,参见白奚:《稷下学研究——中国古代的思想自由与百家争鸣》,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年版,第96—108页。

④ 关于阴阳说与五行说的合流于《管子》的论证,参见白奚:《中国古代阴阳与五行说的合流——〈管子〉阴阳五行思想新探》,《中国社会科学》1997年第5期。

圣人之权与成德之舆

——论儒家的名声观念

苟东锋

摘要:以孔子正名思想为中心,儒家所论之“名”有三重内涵:名言义、名分义和名声义。汉学家重名言义,宋学家重名分义,两者对名声义均措意不足。实际上,名声义对儒家亦有重大意义,此义往往为文史家所关注。概言之,儒家关于名声的思考有两个层面:一是注意到常人皆有爱名之心,由此行权而设为名教;二是注意到名声“为人”的属性,由此一经反思便能曲通“为己”的道德自由之境。对这两层思想的揭示有利于更具体地理解儒家的政教传统及成德工夫。

关键词:名声;爱名;名教;为人;为己

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.04

在中国传统的思想和话语中,“名”是一个重要而复杂的术语。不过,传统学术对“名”的问题可以说习焉而未察。明末以后,随着西学东渐的深入,人们发现中国文化的重要缺陷在于缺少逻辑学,于是在引进西方逻辑学的同时,部分学者发现中国古代似乎也有的一种相当于逻辑学的学问,这种学问往往与“名”相关,遂有“名学”之名。实际上,“名学”是采取“反向格义”之法研究中国哲学的一个前沿领域。21世纪以来,伴随着中国哲学合法性问题的讨论,以西方逻辑学及知识论为参照来研究中国传统思想的“名学”的范式开始受到普遍质疑。与此同时,一种希望从多元视角重新探讨“名”的问题的“新名学”的研究趋向正在形成^①。那么,“新名学”应当从哪里着手研究呢?

在笔者看来,“新名学”既然是对“名学”的突破,“名学”又总与逻辑学纠缠在一起,那么,“新名学”的研究最好就要先找一个离逻辑学较远的领域。儒家名学就是这样一个特别又重要的领域。儒家名学以孔子正名思想为肇端和中心,不过,如果深入了解孔子及儒家关于“名”的思考就会发现,相对于汉学家侧重名言义以及宋学家侧重名分义的考察路径,文史家所注重的名声义的研讨进路常常被忽略^②。

作者简介:苟东锋,华东师范大学中国现代思想文化研究所暨哲学系副教授(上海 200241)。

基金项目:本文系国家社会科学基金一般项目“以‘名’为考察背景的儒家知识论研究”(17BZX124)、中央高校基本科研业务费华东师范大学人文社会科学青年跨学科创新团队项目(2018ECNU-QKT010)、江苏省公民道德与社会风尚协同创新中心“道德发展智库”项目的阶段性成果。

^① 参见苟东锋:《“新名学”刍议》,杨国荣主编:《思想与文化》第17辑,上海:华东师范大学出版社,2015年,第6—19页。“新名学”的趋势主要表现在两个方面:一方面,逻辑学界出现了对“名辩思潮”再认识的讨论,另一方面,中国哲学界也出现了对“名学”进行重新认识的探讨。分别参见晋荣东:《近现代名辩研究的方法论反思》,《社会科学》2012年第5期;曹峰:《对名家及名学的重新认识》,《社会科学》2013年第11期。

^② 参见苟东锋:《儒家之“名”的三重内涵》,《哲学研究》2013年第8期。

不仅如此,当代儒学研究亦鲜有从名声角度进行的考辨^①。然而,离开了名声这一重要维度,儒家思想以及儒家中国中的人的精神内核及生活方式是很难想象的。正是基于这种考虑,本文拟对儒家关于名声的思考略加疏通,或能稍补儒家名学研究之不足。

一、爱名之心

一般来说,名声涉及一个人在社会中为他人所知晓的程度。由此来看,名声有广狭二义:广义上,人与人之间的沟通交流或知与不知都为名声之事;狭义上,名声则特指名号的响亮及好坏与否。实际上,后者只是前者的特殊形式而已。名声还可以通过另外两个角度理解:其一,当我视他人他物的名声时,名声不过是一个符号,我可以借助其响亮与好坏程度对他者有个一般认识。其二,当我视自我之名声时,名声则不仅是一个符号那么简单,而是意味着如何认识我自己。名声何以关乎自我?因为名声是我的代号,这个代号流传于世,在某种程度上即意味着——我因名而在。于是,名声的好坏响亮与否就意味着我的在世状况,名声是人是否自知的中间环节。名声的这一意义还可以通过两个理论略加说明:一是《中庸》“成己成物”之论,儒家关于物我关系的这一基本看法说明自我在某种意义上是建立于他者基础上的。二是西方自胡塞尔以后的“主体间性”理论,这一西方现代哲学的主流观点亦认为主体是由其自身存在结构中的“他性”界定的^②。

名声既与认识世界,也与认识自我有关。从儒家的视角来看,后者更受关注。名声关乎自我,因而儒者对其名声极为敏感。这表现在两方面:其一,从人与人之间的知与不知来看,寻求理解可视为人的一种天性。孔门师徒常常论及这一话题,比如面对弟子们经常发出的“不己知”的感慨,孔子总会说些宽慰和指导的话,如“人不知而不愠”,“不患人之不己知,患不知人也”^③。这些话都与自我反思有关。孔子也常有不被理解的烦恼,有一次他试图通过击磬加以排解,没想到被一个“荷蕢者”听出了他“莫己知”的心思。其二,从名号的响亮和好坏与否来看,人对于名声也十分在乎。孔子也说过很多这类的话,如“君子疾没世而名不称焉”^④，“四十、五十而无闻焉，斯亦不足畏也已”^⑤。总之，在儒家看来，在乎名声是处世过程中非常重要的一面，名声一方面关乎对他者的认知和教化，另一方面则关乎自我的理解与成德。这种对名声的理解，用司马迁的话说是“立名者，行之极也”^⑥（《报任少卿书》），用袁中道的话说则为“好名者，人性也”^⑦。

那么，名声对人到底意味着什么，以至于其与人的德行密切相关？简单来说，名声是对人的一种安顿，这种安顿来自个人栖居于其间的社会。个人对于社会的主要影响不出功与德，而此二者都需配以相应的名声才能达到某种正当性和稳定性。在周代礼乐文化中，这种观念就很突出了。比如就功绩与名声的关系看，“无功而受名，臣不敢”^⑧，“昔吾先王昭王、穆王，世法文、武远绩以成名”^⑨，“用

① 陈少明教授从历史哲学角度考察过儒家的“名声”观念，袁阳教授则通过社会学视角探讨了中国文化“重名”的趋向及因此产生的问题（参见陈少明：《儒家的历史形上观——以时、名、命为例》，《华东师范大学学报（哲学社会科学版）》2012年第5期；袁阳：《名的高扬——儒家终极关怀与名的文化心理动力功能》，《中华文化论坛》2006年第1期；袁阳：《名的消解——名的文化心理动力功能弱化分析》，《社会科学研究》，2006年第6期）。这些数量甚少的探讨，对于如此重要的儒家“名声”观念议题来说，显然是远远不够的。

② 从哲学层面深入讨论“他者”与“自我”关系的以列维纳斯为代表，可参考叶秀山：《从康德到列维纳斯——兼论列维纳斯在欧洲哲学史上的意义》，《中国社会科学院研究生院学报》2002年第4期。

③ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第1、10页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第166页。

⑤ 杨伯峻：《论语译注》，第94页。

⑥ 杨策主编：《古文观止通鉴》，北京：华夏出版社，2010年，第216页。

⑦ 袁中道著，钱伯诚点校：《珂雪斋集》，上海：上海古籍出版社，第839页。

⑧ 杨伯峻：《春秋左传注》，北京：中华书局，1981年，第807页。

⑨ 上海师范大学古籍整理组校点：《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第223页。

力甚少而名声章明”^①。再就德行与名声的关系看,“有温德以成其名誉”^②,“失德灭名,流走死亡”^③,“夫令名,德之舆也”^④。这些都是说一定的功德应当匹配一定的名声。孔子继承了这个传统。比如他说:“齐景公有马千驷,死之日,民无德而称焉;伯夷、叔齐饿死于首阳之下,民到于今称之”^⑤,“大德必得其位,必得其禄,必得其名,必得其寿”^⑥。在这个思想传统中,名声的安顿和稳定作用有两个方面:

一方面是就社会而言,功德与名声的匹配作为一种必然原则维护着某种社会平衡。如果大德之人未得其名或大恶之人得到善名,这种平衡便被打破。名、位、禄、寿等可以视为人生幸福的来源,其中名为最可贵^⑦。因此,这里所涉及的其实是德福关系。德福一致体现了一种正义应有的模样。对此,礼乐传统以及儒家的特别之处在于并不预设一个超越的存在以保证两者的关系,而是以一种人文的方式加以维持^⑧。其中一个重要方面是,名在一套文化典章制度及历史传统中兴起重视名节的风气,并建立相对客观的名实评价机制。孔子因鲁史而作《春秋》,通过“正名字”“定名分”和“寓褒贬”所做的正是这种工作。

另一方面涉及名对个人的安顿。此处的前提是:人需要安顿。人需要安顿说明人是一种有限的存在。当一个人外观天地万物,反过来内观自身之时,难免会有渺小以至自卑之感。天地为何如此之大,我的身形为何这么渺小?万物何以那么长久,我的生命何以如此短暂?于是,不朽的意念和追求就产生了。不同的文化对于不朽的追求方式是不同的,站在中国文化的角度,刘知幾曾对不朽与名的关系进行了讨论:

夫人寓形天地,其生也若蜉蝣之在世,如白驹之过隙,犹且耻当年而功不立,疾没世而名不闻。上起帝王,下穷匹庶,近则朝廷之士,远则山林之客,谅其于功也,名也,莫不汲汲焉,孜孜焉。夫如是者何哉?皆以图不朽之事也。何者而称不朽乎?盖书名竹帛而已。^⑨

刘知幾从中国史家的立场阐发了史官建置的意义,认为史官的存在价值在于通过确立名声为人们追求不朽提供某种可能的途径。当人们意识到自身的渺小和人生的短暂之后,自然会产生一种对于速朽的恐惧和不甘,以及对于不朽的渴求与向往。这种心理,“上起帝王,下穷匹庶”皆不能免。于是人们就通过建立功名来对抗速朽,然而当世的功名也并不长久,最终可以实现不朽的有效途径是“书名竹帛”,名垂青史。

刘氏的看法显然是有文化渊源的。因为至少在春秋时代就有“三不朽”之说,所谓“太上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓三不朽”^⑩(《左传·襄公二十四年》)。孔颖达解释“三不朽”为:“立德谓创制垂法,博施济众”;“立功谓拯厄除难,功济于时”;“立言谓言得其要,理足可传”^⑪。可以说,立德为政教之事,立功为社会之事,立言为学术之事。立德、立功、立言都为名之实,是“立名”的前提。凡此皆涉及中国传统的历史和时间观,由此便造成了一种留名的心理。在这种心理的

① 上海师范大学古籍整理组校点:《国语》,第646页。

② 上海师范大学古籍整理组校点:《国语》,第491页。

③ 上海师范大学古籍整理组校点:《国语》,第648页。

④ 杨伯峻:《春秋左传注》,第1089页。

⑤ 杨伯峻:《论语译注》,第178页。

⑥ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年,第25页。

⑦ 名不仅本身吸引人,而且可以带来其他好处,《列子·杨朱》有一段讨论很有代表性:杨朱游于鲁,舍于孟氏。孟氏问曰:“人而已矣,奚以名为?”曰:“以名者为富。”曰:“既富矣,奚不已焉?”曰:“为贵。”“既贵矣,奚不已焉?”曰:“为死。”“既死矣,奚为焉?”曰:“为子孙。”“名奚益于子孙?”曰:“名乃苦其身,焦其心。乘其名者,泽及宗族,利兼乡党;况子孙乎?”(叶蓓卿评注:《列子》,北京:商务印书馆,2015年,第187页)

⑧ 可参见杨泽波:《从德福关系看儒家的人文特质》,《中国社会科学》2010年第4期。

⑨ 刘知幾著,姚松、朱恒夫译注:《史通全译》,贵阳:贵州人民出版社,1997年,第2页。

⑩ 杨伯峻:《春秋左传注》,第1088页。

⑪ 杜预注,孔颖达正义,十三经注疏整理委员会整理:《春秋左传正义》,北京:北京大学出版社,1999年,第1003页。

驱动下,人们不仅希望“书名竹帛”,而且纷纷“立碑镌铭”。后者比前者更易操作和推广,因而在中古时代以后形成了树碑立名的风气,不仅统治阶层如此,民间亦很普遍^①。欧阳修曾对这一现象进行过反思,并将其概括为“托有形之物,欲垂无穷之名”^②。所谓“有形之物”是能够记载文字和保存信息的载体,“无穷之名”则是说人以留名的方式实现某种不朽。

总之,人所以爱名并希望留名,根本而言是出于名可以造就某种不朽,而这种不朽蕴藏于中国文化的历史观中。这种历史心境的产生源于人对宇宙洪荒的认识而萌生的一种心理境况。“子在川上曰:‘逝者如斯夫,不舍昼夜’”^③,孔子此时感受的就是这种心境。这种历史心境常常出现在历史尤其是文学作品,比如下两首名诗中。陈子昂《登幽州台歌》:“前不见古人,后不见来者。念天地之悠悠,独怆然而涕下。”张若虚《春江花月夜》:“人生代代无穷已,江月年年只相似。不知江月待何人,但见长江送流水。”^④这种历史心境反映出人希望获得一种天长地久的无限心^⑤。对这种时间意义上的无限心的强调与中国特有的礼乐文化传统有关,也是儒家对人文世界之固执信念的一种体现。

二、圣人之权

《商君书》中说:“民生则计利,死则虑名。名利之所出,不可不审也。”^⑥人有爱名之心,说明人在这方面是“有待”的,正如人有爱利之心,说明人因趋利避害而“有待”一样。如果说法家主要看到人在爱利之心方面的“有待”,因而以赏罚二柄治人,那么,儒家就可以说是发掘了人在爱名之心方面的“有待”,因而用名教化人^⑦。

众所周知,范仲淹生前就暴得大名,后来更为一代名臣。但是,当时一些人却讥其“邀名为过”,于是他便很注意体察名声观念并从正面阐发了名教的原理:

庄叟云“为善无近名”,乃道家自全之说,岂治天下者之意乎!名教不崇,则为人君者谓尧舜不足慕,桀纣不足畏,为人臣者谓八元不足尚,四凶不足耻,天下岂复有善人乎!人不爱名,则圣人之权去矣。^⑧

所谓“圣人之权”就是名教,这是说名教乃圣人教化和治理天下的一种权宜之策。这种权变的前提在于常人都爱名,圣人发现可以因其爱名而使其成善。由此,范仲淹得出“教化之道,无先于名”^⑨的结论。如果成善本身是一种“经”,那么名教这种教化之道自然属于一种“权”了。此中原理,袁中道说得更准:

好名者,人性也。圣人知好名之心,足以夺人所甚欲,而能勉其所大不欲,故婴儿乎天下,而以名诱,此名教之所设也。^⑩

① 参见李小树、邹绍荣:《留名心理驱动下的汉晋树碑之风与史传写作》,《中国人民大学学报》2007年第4期。

② 欧阳修著,李逸安点校:《欧阳修全集》,北京:中华书局,2001年,第2135页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第92页。

④ 张琴安编著:《二十四桥明月夜:唐诗经典解读》,上海:百家出版社,2009年,第14、18页。

⑤ 历史心境是一种时间意义上的无限心,与此相对,儒家的良心所涉及的“万物一体”“仁者浑然与物同体”的观念则是一种空间意义上的无限心。对此,杨泽波先生曾以伦理心境对良心加以解释,伦理心境意为“伦理道德领域中社会生活和智性思维在内心的结晶,是人处理伦理道德问题时特有的心理境况和境界”,参见杨泽波:《孟子性善论研究》(修订版),北京:中国人民大学出版社,2010年,第71页。

⑥ 《二十二子》,上海:上海古籍出版社,1986年,第1106页。

⑦ 关于人有所待,因而可以被束缚管理,《列子·杨朱》中有更精细的论述:“生民之不得休息,为四事故:一为寿,二为名,三为位,四为货。有此四者,畏鬼,畏人,畏威,畏刑,此谓之通民也。可杀可活,制命在外。不逆命,何羨寿?不矜贵,何羨名?不要势,何羨位?不贪富,何羨货?此之谓顺民也。”这里将有所待之物分为四类,不过大而化之,也无非名利两端。(叶蓓卿评注:《列子》,第209页)

⑧ 范仲淹著,李勇先、王蓉贵校点:《范仲淹全集》,成都:四川大学出版社,2007年,第232页。

⑨ 范仲淹著,李勇先、王蓉贵校点:《范仲淹全集》,第232页。

⑩ 袁中道著,钱伯诚点校:《珂雪斋集》,第839页。

袁氏将“好名”上升到了人性的高度。圣人利用人的好名之心对欲望的支配性,一方面可以化解更大的贪欲,另一方面则能成就作为“大不欲”的善。名教的原理最终被概括为“以名诱”。正因为是诱导成善,所以只是一种“圣人之权”。

从目前的史料来看,“名教”的说法是在汉末以后才广泛出现的^①。其用法主要分两种情况:其一,当将名教之“名”理解为名分义时,此时的名教可以视为儒家或儒学体系和体制的代名词。例如袁宏就从这个意义指出:

君臣父子,名教之本也。然则名教之作,何为者也?盖准天地之性,求之自然之理,拟议以制其名,因循以弘其教,辨物成器,以通天下之务者也。^②

在这里,名教之“名”指君、臣、父、子等名分。这种名分是圣人根据“天地之性”与“自然之理”制定的,具有正当性与合法性,由此便可循名而责实,“通天下之务”。此外,魏晋时代的名士纷纷“欲以天下名教是非为己任”^③,此处的“名教”也是从强调名分秩序的角度而指向儒家的政教体系本身的。

其二,若将名教之“名”理解为名声义时,此时的名教则特指儒家循名责实的一种特定方法和策略。颜之推对此有一段详论:

或问曰:“夫神灭形消,遗声馀价,亦犹蝉壳蛇皮,兽远鸟迹耳,何预于死者,而圣人以为名教乎?”

对曰:“劝也,劝其立名,则获其实。且劝一伯夷,而千万人立清风矣;劝一季札,而千万人立仁风矣;劝一柳下惠,而千万人立贞风矣;劝一史鱼,而千万人立直风矣。故圣人欲其鱼鳞凤翼,杂沓参差,不绝于世,岂不弘哉?四海悠悠,皆慕名者,盖因其情而致其善耳。抑又论之,祖考之嘉名美誉,亦子孙之冕服墙宇也,自古及今,获其庇荫者亦众矣。夫修善立名者,亦犹筑室树果,生则获其利,死则遗其泽。世之汲汲者,不达此意,若其与魂爽俱升,松柏偕茂者,惑矣哉!”^④

如前所述,汉晋之际,留名的风气尤胜,人们希望通过名声而获得某种不朽,从而对抗内心对速朽的恐惧。可是,稍微理性的人就会发现人死之后精神和肉体都会消散,留下的“遗声馀价”,亦即生前的名声也就没有了依附之处。因此,名声是否能真正对抗死亡从而达到不朽是要打上问号的。有人据此向颜之推发问,质疑名教的合理性。这里所说的名教之“名”主要侧重于名声义。颜之推在回答中指出,儒家强调“修善立名”,其目的并不在于达到不朽,所谓“其与魂爽俱升,松柏偕茂者,惑矣哉”而在于“劝其立名,则获其实”,也就是为了使得儒家强调的名分能够落“实”,可以想办法使人们养成“立名”的意识。这样,为了获得美名,人们自然就会向“实”靠近,从而达到教化天下的目的^⑤。颜之推的这种看法是有根据的。如前所引,孔子说:“君子病没世而名不称焉。”司马迁认为孔子讲完这句话以后就“因史记作《春秋》”^⑥。可见名声对于道德实践的作用。孟子说:“好名之人能让千乘之国;苟非其人,箪食豆羹见于色。”^⑦这是从更一般的角度提醒名声在人的行为动力方面的效力。

名教的上述两层含义,也可以从时代上加以区分。名分义的名教是儒家的“经”,这种说法虽然产生并流行汉末魏晋,但是它却适应于任何时代。因此,即使到了宋代以后,理学家依然认为自己所

① “名教”的说法最早见于《管子·山至数》,桓公问于管子曰:“昔者周人有天下,诸侯宾服,名教通于天下,而夺于其下。何数也?”(房玄龄注,刘绩补注:《管子》,上海:上海古籍出版社,2015年,第436页)不过此处的“名教”是威名和教化,还没有后来的名教内涵。

② 袁宏撰,李兴和点校:《后汉纪集校》,昆明:云南大学出版社,2008年,第330页。

③ 刘义庆著,黄征、柳军晔注:《世说新语》,杭州:浙江古籍出版社,1998年,第2页。

④ 王利器:《颜氏家训集解》(增补本),北京:中华书局,2013年,第312—313页。

⑤ 基于这种考虑,有学者将“名教”因词性的不同区分为两种,认为如果突出“名”从而将其看作名词,名教就是指由儒家所倡导的伦理纲常,礼教道德;如果突出“教”从而将其看作动词,名教就是以行政手段推动道德教化的“以名为教”。参见刘康德:《魏晋名教与自然论笺》,《孔子研究》1994年第2期。

⑥ 《史记》卷四七《孔子世家》,北京:中华书局,1982年,第1943页。

⑦ 金良年:《孟子译注》,上海:上海古籍出版社,2004年,第299页。

从事的事业可以称之为“名教”。比如范仲淹告诉青年张载：“儒者自有名教可乐，何事于兵！”^①朱熹则这样评价二程：“程子论性所以有功于名教者，以其发明气质之性也。”^②近代尤其是新文化运动时期，人们从否定意义对儒学的批评也常以“纲常名教”为其代称。至于名声义的名教则属于儒家的“权”，这种名教主要兴盛于汉代，其流风则影响深远。如果从经权关系来看，汉唐儒强调“修善立名”（权）固然是为了光大名教（经），宋明儒强调“理气心性”（权）亦不能不说也是为了发扬名教（经）。宋明儒者面对的时代问题是作为名分之实的仁义礼智仅具形式义，成了空头话语。于是，他们借鉴了佛教的方法并吸取了先秦思孟一系的思路，由天道而论人道，将仁义礼智这些人道观念揉进心性理气等天道论中，使其重新焕发生机。就其作为使名分“获其实”的方法而言，宋明理学亦是名教之一种。

由此可见，汉代经学与宋明理学就名分义的名教而言是相通的；就名声义的名教而言，后者则并不赞同这种儒家行权之术。然而，当理学在明末开始衰落以后，一些学者反过来又回到汉代名教，重新认识这种圣人之权的价值。顾炎武就此谈道：

后之为治者宜何术之操？曰：唯名可以胜之。名之所在，上之所庸，而忠信廉洁者显荣于世；名之所去，上之所摈，而怙侈贪得者废锢于家。即不无一二矫伪之徒，犹愈于肆然而为利者。《南史》有云：“汉世士务修身，故忠孝成俗。至于乘轩服冕，非此莫由，晋、宋以来，风衰义缺。故昔人之言曰名教，曰名节，曰功名，不能使天下之人以义为利。而犹使之以名为利，虽非纯王之风，亦可以救积污之俗矣。”^③

顾氏这段话有两点值得注意：第一，名教是从术的层面而非道的层面，从权的层面而非经的层面讲的。所以说名教“非纯王之风”，也会带来一些副作用，如“不无一二矫伪之徒”。实际上，汉代儒学的衰落从学理上来讲就与此相关^④。第二，汉代名教在历史上确实产生过积极作用，有功于儒学，所谓“汉世士务修身，故忠孝成俗”。其作用的原理则在于“以名为利”，这是一种介于“以义为利”与“肆然而为利者”之间的权宜之计。

因此，顾炎武对名教的基本判定是这种教化之道“可以救积污之俗”。他还进一步引用了《旧唐书》的说法：

故名胜于利，则小人之道消，利胜于名，则贪暴之风扇。^⑤

义、名、利三者，义为理想，名和利皆是达到或接近义的手段。而在儒家看来，应当在名利之间选择名，名与义、名与善的关系正如清人刘熙载所说：

夫名与善相维者也，去名是去善也。君子为善，必有终身之忧，无忧是无善也。名不足以尽善，而足以策善。^⑥

“以名策善”，是儒家区别于他家，从而能够自立的一条重要界限。

三、性三品论

进一步分析，爱名之心还关系到人性问题。名声既然可以用于治国，从而有讽谏和教化之功，那么就存在一个讽谏者和被讽谏者、教化者和被教化者的区分，这种区分显然是以爱名与否来划界的。关于何种人爱名，先秦学者就有讨论，庄子说：“小人则以身殉利，士则以身殉名，大夫则以身殉家，圣

① 《宋史》卷四二七，北京：中华书局，1985年，第12723页。

② 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第70页。

③ 顾炎武著，黄汝成集释，秦克诚点校：《日知录集释》，长沙：岳麓书社，1994年，第478—479页。

④ 参见苟东锋：《名教的内在理路——由此而论儒家的价值理想如何落实》，《社会科学》2015年第12期。

⑤ 顾炎武著，黄汝成集释，秦克诚点校：《日知录集释》，第479页。

⑥ 刘熙载：《刘熙载论艺六种》，成都：巴蜀书社，1990年，第235页。

人则以身殉天下。”“众人重利，廉士重名。”^①《尹文子》中则讲：“礼义成君子，君子未必须礼义；名利治小人，小人不可无名利。”^②在庄子看来，不同的人对于名有不同的觉悟。小人（众人）重利，对于名的意义还未有深刻体会；大夫和圣人则已超脱了名的境界；只有士（廉士）达到并局限于名的层次。这是用了四分法，也可以采取二分法，君子超越于名，小人局限于名。

先秦学者对于名声的这种思考经过了汉代近四百多年的名教实践之后，以一种更加完善的形态表现出来。比如袁宏将人对名的理解划为三重境界：

太上，尊理以修实，理著而名流；其次，存名以为己，故立名而物慙；最下，托名以胜物，故名盛而害深。^③

第一重境界是超越名的境界，也就是不去执着于名的得失，只将精力用在“尊理以修实”上，料定其结果必然是“理著而名流”，实至名归。第二重境界是刻意追求名副其实，其结果是“立名而物慙”，也就是虽然做到了成己，但未必做到了成物。第三重境界则是执意求取名声，用以获利，结果是“名盛而害深”，只能是害人害己。这三重境界可以对应三种不同的人。因此，在类似的思路下，颜之推就因名将人分为三种：

上士忘名，中士立名，下士窃名。忘名者，体道合德，享鬼神之福祐，非所以求名也；立名者，修身慎行，惧荣观之不显，非所以让名也；窃名者，厚貌深奸，干浮华之虚称，非所以得名也。^④

显然，所谓“上士”“中士”和“下士”，分别对应于上述三重境界。不仅如此，颜氏还以“忘名”“立名”和“窃名”对三者进行了概括，并做了详细解释。

可以发现，汉末之后的学者通过名教的反思得到了一种关于名与人的三分法，这个结论与汉初董仲舒的“性三品”说有相通之处。董仲舒认为：

圣人之性，不可以名性。斗筭之性，又不可以名性。名性者，中民之性。^⑤

董氏的人性论很特别，从表述上看，人性似乎分为“圣人之性”“斗筭之性”与“中民之性”三种，但是他又特别指出真正可以称为性的只有“中民之性”，所谓“名性不以上，不以下，以其中名之”^⑥。之所以产生这种划分和表达是因为董仲舒关注的重点是儒家的教化问题，既然如此，就必须将教化者与被教化者加以区分。只不过，他又在被教化者中区分了可能教化成善的与不可能教化成善的。由此，董仲舒就将重点放在了可能教化成善的“中民之性”上。对此，他提出：

天地之所生，谓之性情。性情相与为一瞑。情亦性也。谓性已善，奈其情何？故圣人莫谓性善，累其名也。身之有性情也，若天之有阴阳也。言人之质而无其情，犹言天之阳而无其阴也。^⑦

从“性情相与为一瞑”的角度来看，这实际上是为“中民”的本质加入了“情”的因素，这岂不是为爱名之心留下了空间？以此来看，圣人、中民和斗筭分别对应上士、中士和下士，他们之间可以用“忘名”“立名”和“窃名”加以区分。这种关于人性的观察，可以在孔子思想中找到根据。孔子提出“中人以上，可以语上也；中人以下，不可以语上也”^⑧，又说“唯上知与下愚不移”^⑨。这种上知、中人与下愚的区分何以可能？如何看待名，无疑是一个重要标准。

后来，明代思想家袁中道明确讨论了“名”与“情”的关系，由此具体区分了三种人并指出名教的

① 陈鼓应：《庄子今注今译》，北京：中华书局，2001年，第239、399页。

② 高流水，刘恒森译注：《慎子、尹文子、公孙龙子全译》，贵阳：贵州人民出版社，1996年，第126页。

③ 袁宏撰，李兴和点校：《后汉纪集校》，第27页。

④ 王利器：《颜氏家训集解（增补本）》，第303页。

⑤ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，北京：中华书局，1992年，第303页。

⑥ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第292页。

⑦ 苏舆撰，钟哲点校：《春秋繁露义证》，第290—291页。

⑧ 杨伯峻：《论语译注》，第61页。

⑨ 杨伯峻：《论语译注》，第181页。

适应对象只是“中人”。他说：

名者，所以教中人也。何也？人者，情欲之聚也，任其情欲，则悖礼蔑义，靡所不为。圣人知夫不待教而善者，上智也。待刑而惩者，下愚也。其在中人之性，情欲之念虽重，而好名之念尤重，故借名以教之，以为如此，则犯清议；如彼，则得美名。使之有所惧焉而不敢为，有所慕焉而不得不为。^①

由此可见，与人的爱名之心相伴随的是一种性三(多)品的人性论。这种人性论是汉唐学者的重要标志，韩愈就明确主张性三品说：“性之品有上、中、下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可导而上下也；下焉者，恶焉而已矣。”^②这种情况到宋明时代就发生了变化，理学家因继承孟子性善论而主张的是一种性一品论。这种人性论的不同，从一定程度决定了汉唐儒学和宋明儒学是两种不同的名教模型。

四、超越有名

名教既然是一种“圣人之权”，那么在产生实际功用的同时，也必然有其有限性。名教的这种有限性也是名声的有限性，《逸周书·谥法篇》早就提出：

大行受大名，细行受细名。行出于己，名出于人。^③

中国古代谥法传统的实质是根据一个人一生的行为给予其一定的名声，因而对于名声的原则有着深思熟虑的看法，一言以蔽之即“名出于人”。名声的这个特点决定了“修善立名”的名教教化具有对外、对人的特点。袁中道就此谈道：

予以为遵名教者，其道属外、属人。惟其属外、属人，则或修之于共见共闻，而坏之于不见不闻；饰之于稠人广众，而违之于暗室屋漏。故吾常见夫遵名教者，往往其中多假人也。^④

袁氏注意到，名出于人的特点决定了遵行名教的人，其所谓道德行为往往只是受限于外界的评价，不能真正做到慎独。这个道理也可以由名教中“多假人”得到佐证。正是基于这种认识，袁中道主张以鬼神之教(佛教)取代名教：

若信因果者不然，其道属内，属鬼神。一事之失也，人不见而鬼神见之；一念之差也，人不知而鬼神知之。凭信夫己之心地，而求慊于内之独觉。自作自受，无与人为；有种有收，皆缘己力。故信因果者，未有不真者也，以势不得不真也。然则名教之弊，流而为伪；因果之教，无往不真。是以因果教人之益，百倍于名教教人之益也。^⑤

佛教教化的道德机制在于因果计算，如果一个人相信因果，那么他对自己的道德行为就可以做到“自作自受，无与人为”。因为与人无关，所以佛教中人可以做到“无往不真”。袁氏的分析在对比的视角中充分揭示了名教的缺点。由此，我们就能够理解汉末以后在与佛教和道教的角逐中，为什么名教最终淡出；也能够理解为什么宋明理学家会绕过汉唐经学而重新开出另外一套名教模型。袁中道看到了名教的弊病，所以彻底否定了名教。然而，从儒家的本意看，名教以及名声观念是否有其独立的价值呢？

从儒家名学的整体来看，名教虽有局限，但儒家的名声观念依然有其理论价值。从一定意义而言，名教亦即礼教，因为礼其实可以理解为一套标准，依此标准所形成的对人的评价就是名声。以此为前提可以重新理解孔子下面这句话：

君子学道则爱人，小人学道则易使也。^⑥

① 袁中道著，钱伯诚点校：《珂雪斋集》，第838页。

② 马其昶：《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年，第20页。

③ 黄怀信：《逸周书校补注译(修订本)》，西安：三秦出版社，2006年，第263页。

④ 袁中道著，钱伯诚点校：《珂雪斋集》，第839页。

⑤ 袁中道著，钱伯诚点校：《珂雪斋集》，第839页。

⑥ 杨伯峻：《论语译注》，第181页。

“学道”就是学习和践行礼乐文化。只不过,这里需分两种情况,一种是对君子自身的成德而言,另一种则是对教化和治理民众而言。汉代名教所强调的“以名诱之”是针对后一种情况,而孔子学说中更根本的则是前一种情况。实际上,从君子学道与成德的层面来谈名声的观点在孔子之前就已经是一条成熟的思路了。子产有言:

夫令名,德之舆也。德,国家之基也。有基无坏,无亦是务乎!有德则乐,乐则能久。^①

在子产看来,美好的名声是承载道德的车子,而道德则是国家的根基。一个国家,只有道德根基牢固,才能使百姓快乐,从而实现长治久安。名声位于这一国家治理逻辑的起点之处。当然,这种名声是成德之舆的观念是针对作为国家代表的统治者而言的,而且子产也没有具体说明名声和道德之间为什么有这种密切关联。

至于从一般角度来说明名声观念与君子成德的关系,则需要从孔子思想中寻找。这里的基本思路是,正因为名声具有外决于人的特点以及名教的有限性,所以反过来,对于这一有限性的反省倒使人能够想象和触及一种无限的境界,亦即作为自由的道德。从道德境界的区分和提升来看,孔子曾经提出两种成德之路:

古之学者为己,今之学者为人。^②

显然,“为己”之学是一种上德,“为人”之学是一种下德。朱熹引程子的解释说:“为己,欲得之于己也。为人,欲见知于人也。”可见,上德下德的主要区分在于如何看待名声^③。前者是道德行为纯粹发自内心,是“由仁义行”;后者涉及的道德行为则决定于内心之外的因素,其中最重要的就是别人对自己的看法和评价,这至多只是“行仁义”。孔子关于道德境界的这种判分在其与子张的“达”“闻”之辩中得到了具体阐发:

子张问:“士何如斯可谓之达矣?”子曰:“何哉,尔所谓达者?”子张对曰:“在邦必闻,在家必闻。”子曰:“是闻也,非达也。夫达也者,质直而好义,察言而观色,虑以下人。在邦必达,在家必达。夫闻也者,色取仁而行违,居之不疑。在邦必闻,在家必闻。”^④

子张请问什么是“达”并做了解释,孔子认为子张说的只是一种纯粹的声闻(名声),只能叫“闻”。紧接着孔子对“达”进行了界定,其中的首要因素是“质直而好义”。“义以为质”的人也会获得一种广泛的声闻。这种声闻是闻而超越了闻,因而孔子称之为“达”。由此可见,“闻”是为人之学,“达”则是为己之学,只有通过反思“闻”才能通至“达”。此外,通过对孟子所谓不忍人之心分析,这个问题将得到更具体的理解:

所以谓人皆有不忍人之心者,今人乍见孺子将入于井,皆有怵惕惻隐之心,非所以内交于孺子之父母也,非所以要誉于乡党朋友也,非恶其声而然也。^⑤

“不忍人之心”与“怵惕惻隐之心”皆是为己之学,用顾炎武的话说,这属于“以义为利”。为了达到这一境界,必须超脱另外两种境界:一种是“内交于孺子之父母”或“恶其声而然”,这属于“以利为利”;另一种是“要誉于乡党朋友”,这属于“以名为利”。其中,“以利为利”还只是初步,只有超越了“以名为利”,才能做到“以义为利”。

那么,“为人”之学与“为己”之学之间的关系如何?如果从名声的宽泛意义,亦即人与人之间的

① 杨伯峻:《春秋左传注》,第1089页。

② 杨伯峻:《论语译注》,第154页。

③ 诸家之说大都以对名声在意与否来理解“为己”和“为人”的区分。如《后汉书·桓荣列传》:“孔子曰:‘古之学者为己,今之学者为人’。为人者凭誉以显扬,为己者因心以会道。”皇侃说:“今之世学,非复为补己之行阙,正是图能胜人,为欲人言己之美,非为己行不足也。”张伯行亦言:“古之学者为己,须是不求人知。有一毫求名之心,功夫便不真实,便有间断。”(以上引自程树德:《论语集释》,北京:中华书局,1990年,第1004—1005页)

④ 杨伯峻:《论语译注》,第130页。

⑤ 金良年:《孟子译注》,第72页。

交往和理解的角度看,“为人”是求得别人的理解,“为己”则是一种自我理解。如果这样来看的话,我们就可以借用孟子的区分:

孟子曰:“求则得之,舍则失之,是求有益于得也,求在我者也。求之有道,得之有命,是求无益于得也,求在外者也。”^①

“为人”之学对应的是“求在外者”;“为己”之学则对应“求在我者”。从孔子在面对弟子们“不已知”的困惑时的通常回答来看,孔子既不放弃“为人”之学,也相信“为己”之学是可能的。就前者而言,孔子总是说“德不孤,必有邻”^②,又言“鸟兽不可与同群,吾非斯人之徒与而谁与”^③,这都是他十分在乎他人的理解的重要表述。此外,他还常常提醒弟子们“不患人之不已知”,而要从自己出发下一些功夫,这正说明求得别人的理解是一件“求之有道,得之有命”的事。

就后者而言,自我理解是何以可能的?自己理解自己能讲得通吗?实际上,这里的两个“自己”的含义并不相同,后者指向的是“天”。也就是说如果人从根本上需要一种安顿和理解,那么“为人”之学并不能给予这种保证。于是,当所有人都不能保证理解“我”,而“我”却仍需某种理解时,这种理解的来源就只能是“天”而非“人”了:

子曰:“莫我知也夫!”子贡曰:“何为其莫知子也?”子曰:“不怨天,不尤人,下学而上达。知我者其天乎!”^④

孔子认为“知我者其天乎”,此“天”并不属于“求在外者”的“外”,而属于“求在我者”的“我”。因为这种“天”恰恰是通过排除“不怨天,不尤人”这种外在的天和人的因素而获得的。这种天既是天,又是我。在这种天人合一的境界中,既有孔子这里讲的天知我的一面,也有孟子说的我知天的一面,所谓“尽其心者知其性也。知其性则知天矣”^⑤。沿着孔子这种自我理解的思路后来就产生了“慎独”之学的各种表述^⑥。儒家的这一观念是否可以称之为一种“内在超越”或许可以再论,但是一个人在此境界中达到了道德自由并汲取了充沛的道德动力则是无可疑的。在这一“下学而上达”的道德境界提升过程中,通过反思名声从而超越有名可谓成德工夫的枢机之所在。

至此,我们大致说明了名声观念的基本内涵及其对儒家思想的重要意义。对于名声观念的重视源于礼乐文化传统并一直为中国的文史家所关注。儒家对名声观念的开发是其正名思想的重要组成部分。这种开发有两个层面:一是就常人皆有爱名之心而言,儒家行权而设名教;另一是就名声是一种“求在外者”而言,儒家因反思及此而触及一种“求在我者”的上通天道的道德自由之境。对于儒家名声观念的这种分梳不仅能使我们更具体地了解儒家的政教传统和成德工夫,这种研究视角本身也与一般所说中国古代逻辑学意义上的旧“名学”形成了根本差异,因而也包含了一种方法论内涵。

[责任编辑 邹晓东]

① 金良年:《孟子译注》,第272页。

② 杨伯峻:《论语译注》,第41页。

③ 杨伯峻:《论语译注》,第194页。

④ 杨伯峻:《论语译注》,第156页。

⑤ 金良年:《孟子译注》,第271页。

⑥ “慎独”在《大学》《中庸》《荀子》《礼记·礼器》《淮南子·说山》,以及简、帛《五行》等早期文献中都有表述和讨论,其影响也极为深远和广泛,很多学者将其视为儒家的根本之学。这一学说的思想根源应当从孔子的“为己”之学中寻找。可参考苟东锋:《从慎独的诠释看儒学的当代困境——以〈五行〉和〈大学〉为中心》,《中国石油大学学报(社会科学版)》2012年第2期。

经学分派与分期说评述

黄 开 国

摘 要:经学的分派与分期是经学史的重大问题。四库馆臣最早提出二派六期说,但其分期缺乏理据,分派则有斩头去尾之失。此后出现了十多种不同的分期说,有二期说、三期说、四期说、六期说、七期说、九期说、十期说、十二期说;分派说也有二派、三派、四派诸说。这些分派分期说带有纠正四库馆臣失误的意义,但由于受时代限制与学术派别之见等原因,依然存在不同的理论缺失。这些分派分期说多数没有涉及分派与分期的关系,更没有关注到分派分期的依据这一根本问题。如果不解决分派分期的依据,分派分期就缺乏之所以分的依据,也就无从合理地说明经学分派分期,所以,已有的分派分期说虽然各有所见,但都不能令人信服。

关键词:经学;经学史;经学分派;经学分期;《四库全书》

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.05

经学的分派分期,始于四库馆臣,至今已经出现了十多种分期说与三种分派说。周予同在《中国经学史讲义》中曾专门讨论过这个问题,其后不少相关论著,对经学的分派分期都有所探讨,并提出新的说法。这些研究尽管取得了一些成就,但都带有明显的历史局限性,存在诸多理论缺失,没有真正解决经学史的分派与分期问题。因此,很有必要对已有的经学分派分期说作一评述,探讨其得失,以促进经学分派分期研究的进一步深化。

一、经学分派分期说的提出

经学的分派与分期,只有在经学有了长足的发展,可以对经学作历史总结的时候,这个问题才得以被提出。有意识地对经学进行分派与分期,始于清修《四库全书》。

《四库全书提要·经部总叙》首次对汉代以来的经学分期与分派作出说明:

自汉京以后垂二千年,儒者沿波,学凡六变。其初专门授受,递禀师承,非惟诂训相传,莫敢同异,即篇章字句,亦恪守所闻,其学笃实谨严,及其弊也拘。王弼、王肃稍持异议,流风所扇,或信或疑,越孔、贾、啖、赵以及北宋孙复、刘敞等,各自论说,不相统摄,及其弊也杂。洛、闽继起,道学大昌,摆落汉、唐,独研义理,凡经师旧说,俱排斥以为不足信,其学务别是非,及其弊也悍。学脉旁分,攀缘日众,驱除异己,务定一尊,自宋末以逮明初,其学见异不迁,及其弊也党。主持太过,势有所偏,材辨聪明,激而横决,自明正德、嘉靖以后,其学各抒心得,及其弊也肆。空谈臆断,考证必疏,于是博雅之儒,引古义以抵其隙,国初诸家,其学征实不诬,及其弊也琐。要其归宿,则不过汉学、宋学两家,互为胜负。夫汉学具有根柢,讲学者以浅陋轻之,不足服汉儒也。宋学具有精微,读书者以空疏薄之,亦不足服宋儒也。消融门户之见而各取所长,则私心祛而公理出,公理出而经义明矣。^①

作者简介:黄开国,四川师范大学哲学研究所教授(四川成都 610068)。

① 永瑢等:《经部》卷一,《四库全书总目》上册,北京:中华书局,1965年,第1页。

这里将近两千年的经学分为六个时期:训诂相传的汉代,各自异议的三国至北宋,道学大昌的南宋,务定一尊的明代,各抒心得的明末,征实考证的清初以来,而六个时期的经学发展又可归结为汉学与宋学两个基本派别的消长。这一两派六期说是经学史上第一次对经学基本派别与分期的说明。

无论是就经学的分期,还是经学的分派而论,两派六期说都存在缺陷。从分期说,四库馆臣无疑看到了经学史上某些不同的现象,但缺乏对经学发展的总体把握。如三国到魏晋,虽然经学受到玄学的影响,也有王学对郑学的挑战,但从总体上说一直是郑学占据主导地位;隋唐佛学风行,但唐人疏五经,多据汉儒之注,如《尚书》据孔安国传,《毛诗》据毛公传与郑玄笺,《周礼》《仪礼》与《礼记》皆依郑玄注,《公羊传》则据何休解诂,所以,三国至唐代难以独立成为一个经学发展时期;南宋以性理解经的经学直接继承北宋而来,是北宋经学的进一步发展,北宋与南宋应归于同一时期,而不应该将北宋与三国、隋唐断为同一时期,更不宜将两宋的经学分属于两个不同阶段。如宋学的主要学派程朱理学,二程为北宋经学家,朱熹则为南宋经学家,若两宋分开,程朱理学如何成立?明代末年的王学末流是阳明心学的流变,阳明学不过是宋学派别之一,故所谓务定一尊的明代与各抒心得的明末这两个时期,亦无分开的理由。可以说,四库馆臣的分期说,虽然可以找到一些现象来支持,但基本上不是对经学发展史的准确的说明。

就分派论,以汉学、宋学分派的两派说,则是斩头去尾之论。四库馆臣所谓重文字训诂的汉学指的只是汉代的古文经学,并没有包括今文经学,这是斩首之说。从汉武帝所立五经博士开始,整个西汉盛行的皆为今文经学,古文经学在很长一段时间默默无闻,是在西汉后期才逐渐发展起来的,以古文经学指代汉学,没有今文经学,经学发展最初的半个多世纪就被排除了。此外,汉学以五经为典籍,宋学以四书立教,清代经学虽然名义上宗奉汉代的贾、马、许、郑,但实以《尔雅》《说文解字》为据,是汉学或宋学所不能包容的,将清代经学归结为汉学,经学的基本派别就缺少有清一代之学,这又是掐尾之论。无头无尾,历史就不完整,所作出的分派也就不能周延,对经学派别的总结就不是完整的。

《四库全书》编纂的时间是在所谓汉学开始风行时,不少参与者都是尊崇古文经学的所谓汉学家。虽然四库馆臣没有明确提出分派分期的标准,但他们实际上是以古文经学的标准作为判定经学优劣的尺度,这实际上也成为他们分派、分期的根据。从表面看,四库馆臣对汉学、宋学两派,似乎都有肯定,也有否定。如《大学章句提要》说:“盖考证之学,宋儒不及汉儒;义理之学,汉儒亦不及宋儒。”^①认为汉学长于考证,宋学长于义理,二家各有所长,也有所短,只有综合两派之长,消除门户之见,才能得出经学的“公理”。但实际上《四库提要》存在明显的偏重汉代古文经学的时代印记,在相关的经学著作提要中,虽然可以看到赞许宋学得义理精微,但更多的是对汉学学有根柢、笃实谨严的表彰;从批评的角度看,《四库提要》很少有对汉学的直接批评,而批评宋学的蔓衍穿凿倒有多处文字。对经学发展的六个时期的评价,四库馆臣虽然对六个时期的经学流弊分别用“拘”“杂”“悍”“党”“肆”“琐”作出了评价,但就肯定而言,最常见的则是类似称赞东汉古文经学“其学笃实谨严”,或对崇尚古文经学的乾嘉汉学“其学征实不诬”的评价话语。四库馆臣的这一学术取向,虽不能准确地分判经学派别与发展时期的认识根源,但却开启了经学分派、分期的问题,其后有关经学分派、分期的讨论都多少受到四库馆臣观念的影响。

二、《四库全书》以来的分期说

自《四库全书》以来,经学的分派与分期成为经学研究的重要内容。人们探讨较多的是关于经学的分期问题,不仅有专文讨论,更有多部以“经学史”命名的专著,对经学的分期进行了详细研究。由于四库馆臣六期的分期说,与经学史发展存在明显不合,所以,其后的经学研究著述,在分期问题上

^① 永瑤等:《经部》卷三五,《四库全书总目》上册,第294页。

没有一家采纳《四库全书》的六期说。依时间顺序,在经学分期的问题上先后出现了十二种不同的说法,包括十期说二种、三期说、二期说二种、四期说、十二期说、六期说、七期说、九期说,以及日本学者的六期说二种。

十期说二种出自江藩与皮锡瑞。最先的十期说出自江藩的《汉学师承记》卷一的卷首,以三代为第一时期,下分秦及汉初、西汉、东汉、晋、南北朝、唐宋、元明之际、清九个时期。江藩基本上是依时代顺序来述说经学的发展历史,虽然他没有采纳四库馆臣的六期说,但从他称颂郑玄“守孔子之学,训义优洽,博综群经”,批评王肃“逞其私说”,斥《孔子家语》《圣证论》为“伪作”“妄撰”^①等语中,就可以清楚地看出带有明显的崇尚汉学的偏向,这与四库馆臣毫无二致。其后皮锡瑞著《经学历史》,也将经学史分为十期,但与江藩的分期完全不同,他持五经为孔子所作的观念,以孔子为经学的开创者,而将从孔子到清代的经学发展分为开辟、流传、昌盛、极盛、中衰、分立、统一、变古、极衰、复盛十个时代,完全是用今文经学的观念来评判经学发展的盛衰,这与四库馆臣与江藩的尊崇古文经学是正相反对。

三期说出自龚自珍,他在《与江子屏笺》中,针对江藩的《汉学师承记》一书,批评以汉学标榜清代重文字训诂的经学,不满当时通行的用汉学、宋学来概括整个经学学派,认为在汉学、宋学之外还有清学(龚自珍称之为本朝学),实际上是将经学的发展分为汉学、宋学、清学三期;后来崔大华教授的《论经学的历史发展》,以及日本大田锦城的《九经谈·总论》,亦以汉唐的汉学、宋明的宋学、清代的清学为经学发展的三期。姜广辉教授主编的《中国经学思想史》则分为前经学时代、汉唐经学、宋明经学、清代经学四个时期,若除去前经学时代,姜广辉教授之说应归属于三期说。三期说是将经学的发展分为汉学、宋学、清学三大阶段,此说是在《四库全书》的汉学、宋学外,加上清学,避免了四库馆臣分派说缺乏清学的不足,此说在分期说中最有影响,为现在多数论著所采用。

二期说二种出自康有为与周予同先生。首先提出二期说的是康有为,他的《新学伪经考》以刘歆为断,分为前后二期,刘歆之前的经学是孔子之真,刘歆之后的经学是新学之伪:“始作伪,乱圣制者,自刘歆,布行伪经,篡孔统者,成于郑玄。阅二千年岁月日时之绵暖,聚百千万亿矜纓之问学,统二十朝王者礼乐制度之崇严,咸奉伪经为圣法,诵读尊信,奉持施行,违者以非圣无法论,亦无一人敢违者,亦无一人敢疑者。……且后世之大祸,曰任奄寺,广女色,人主奢纵,权臣篡盗,是尝累毒生民、覆宗社者矣,古无有是,而皆自刘歆开之。是上为圣经之篡贼,下为国家之鸩毒者也。”^②康有为的这一说法,对刘歆以后的经学予以完全否定,不过是为其否定君主专制的政治文化,和推行维新变法制造理论根据,并不合于经学史的实际。其后周予同先生的《中国经学史讲义》,则以二期三世说论经学的分期,认为经学史的发展可分为:封建社会前期的一段,从先秦到南北朝的经学;封建社会后期,从隋唐以后到鸦片战争以前;自鸦片战争以后“山穷水尽”的经学^③。这一说法实际上是以当时流行的封建社会的前后期的历史划分,来套说经学史的分期。这两种两期说都受到某种非学术因素的影响,都不是对经学分期的准确划分,因此,后来言经学史分期的论著都没有采纳此说。

四期说出自刘师培。他在《经学教科书》的“序例”中,以两汉、三国隋唐、宋元明、清代(刘师培称之为“近儒”)为经学发展的四个时期^④。章权才、陈克明两位教授亦从其说,章权才从1990年到2010年相继推出《两汉经学史》《魏晋南北朝隋唐经学史》《宋明经学史》《清代经学史》,四部书先后顺序的安排,依照的就是刘师培的四期说;陈克明的《中国的经学》亦分四期为说,但是将魏晋与两汉合一,不同于刘师培、章权才之说^⑤。四期说与三期说一样,都是基于对经学派别的划分来言分期的,

① 江藩:《汉学师承记》卷一,北京:生活·读书·新知三联书店,1998年,第5页。

② 康有为:《新学伪经考·叙》,北京:中华书局,1988年,第2页。

③ 周予同著,朱维铮编:《周予同经学史论著选集(增补本)》,上海:上海人民出版社,1996年,第872页。

④ 刘师培撰,陈居渊注:《经学教科书》,上海:上海古籍出版社,2006年,第4页。

⑤ 详见陈克明:《中国的经学》第三部分“中国经学的发展简史”,济南:山东教育出版社,1991年,第69—138页。

而不是将分期与分派分裂为两个问题。将经学的分期与分派相统一,这是四期说、三期说与其他分期说的最大不同,也是三期说、四期说的优点所在。

十二期说出自马宗霍。他的《中国经学史》批评皮锡瑞断经学始于孔子作五经,为“一家之私言”^①,而分十二篇来述说经学的发展史,此说依然带有依照时代分期的特点,从古之五经开始,后分为孔子之五经、孔门经学、秦火以前、秦火以后、两汉、魏晋、南北朝、隋唐、宋、元明、清之经学。秦以后的王朝历史,除最动乱的五代十国没有独立出来,其余几乎都分列为经学发展的不同阶段。在所有分期说中,此说最为琐碎,但马氏以五经出现为经学之始,实慧眼独具,这是马氏分期说最有价值的地方。

六期说出自蒋伯潜、蒋祖怡两位先生。他们的《经与经学》一书,认为经学发展经历先秦五经的传授、两汉经今古文的分合、汉以后到清初的经学衰落、清初开始的经学的中兴、嘉庆以后的今文经学的复活六个时期^②。此说的最大特点,是将汉以后到清初的经学都视为经学的衰落,故以从汉代以后到明代,经学是一代不如一代,所谓三国至唐的经学“奄奄无生气”,两宋的经学“渐趋没落,更无足论”,元代的经学“不能及宋”,明代经学“更不及元”^③云云,由此可见一斑。

另有二位日本学者亦持六期说。一是本田成之的《中国经学史》,此书成于1927年,将经学发展史分为秦汉、后汉、三国六朝、唐宋元明、清朝六个时期,以章炳麟为经学的最后一位人物^④;二是龙川熊之助的《中国经学史概说》^⑤,从书中引有本田成之的《中国经学史》来看,此书在本田成之之后,也分六段。但与本田成之的分法稍有不同,为西汉、东汉、魏晋南北朝隋、唐宋、元明、清代,以罗振玉为最后一位经学家。这三种六期说各不相同,又都不同于四库馆臣的六期说与蒋氏父子的六期说。

七期说出自许道勋教授和徐洪兴教授。他们的《中国经学史》第一章第五节之二“经学演化的历程”,认为经学经历了确立、发展、变异、消解和终结的复杂过程,从随后关于经学发展过程的分段论述可见,他们是将经学的发展史分为西汉、东汉到三国西晋、东晋到唐初、唐中期以后、宋元明、清代、晚清与近代七个时期^⑥。其独特处,是对东汉到宋之间三个时期的划分,这是其他关于经学分期说所没有的。

九期说出自吴雁南、李禹阶两位教授。他们主编的《中国经学史》分别以“西汉的今文经学”“东汉的今古文经学之争”“魏晋南北朝的经学多元化倾向”“隋唐经学的统一与变异”等标题,分为十章,将经学的发展分为西汉、东汉、魏晋南北朝、隋唐、宋、元明、清代前期、乾嘉、晚清九个时期^⑦。与多数将宋元明合为一个时期不同,此说将元明与宋独立出来,作为一个发展时期。

这些分期说都带有矫正四库馆臣六期说的意味,反映了他们对经学以及经学发展史的不同认识。在这些分期说中,皮锡瑞的分期说,以今文经学的观念来划分经学的历史发展,有明显的今文经学的学术偏向;康有为的分期说,是从维新变法的需要出发对经学史的主观解读。周予同以封建社会前后期的分期说,也带有非学术影响的时代痕迹,故难以客观地说明经学发展的不同时期。就多数分期说而论,皆有相对合理的地方,这就是考虑到了经学与历史发展的一致性,力求作出与历史发展轨迹相应的经学分期。但经学发展与历史发展有同步,也有错步,过分注重与历史的一致性,常常会忽略经学本身的发展逻辑,而将学术的分期等同于历史的分期,难以准确地揭示经学不同发展时期的特点,就失去了经学史的本真。所以,以往的经学史分期说虽然有对经学发展阶段的某些精到

① 马宗霍:《中国经学史序》,《中国经学史》,上海:上海书店,1984年,第2页。

② 蒋伯潜、蒋祖怡:《经与经学》第14—19章,上海:上海书店,1998年,第147—211页。

③ 具体的论述见蒋伯潜、蒋祖怡:《经与经学》,第188页。

④ 本田成之:《中国经学史》,李俚工译,上海:上海书店出版社,2001年。

⑤ 龙川熊之助:《中国经学史概说》,陈清泉译,北京:商务印书馆,1941年。

⑥ 许道勋、徐洪兴:《中国经学史》,上海:上海人民出版社,2006年,第78—83页。

⑦ 参见吴雁南、李禹阶主编:《中国经学史》,福州:福建人民出版社,2005年。

的分析论说,但都没有一个说法成为公认的结论。

学术分歧是正常的,但在一个问题上出现十多种异说就未免显得混乱。造成混乱的原因是多方面的。主要有三点,第一,是关于经学的起点问题的认识不一。上述十多种看法中,有的从先秦开始,甚至追溯到伏羲画八卦,如马宗霍、蒋伯潜等;有的从孔子开始,如皮锡瑞;多数是从汉武帝罢黜百家、独尊儒术开始。开始时间的不同,反映了人们对经学的不同看法,涉及对经学的界定,五经的著作权,经学与儒学的关系,以及经学是否只是君主专制制度官方意识形态等问题,对这些问题的不同理解,而导致了经学起点不同的确立。第二,是判定经学分期的尺度不一。经学在其发展中是不断变化的,但变化程度是不同的,有大变化,也有小变化。大变化如汉学之后出现的宋学,宋学之后出现的清学,不仅重视典籍的不同,而且经学话语的主题、范式也不同,这些都属于大变化。而汉学中今古文经学的盛衰及其分合,宋学中程朱理学与陆王心学等学派的升降,清学中皖学与吴学等不同学派的起伏,则是在大变化下发生的小变化。有的着眼于经学的大变化,如三期说、四期说;而分期较多的十期说等则注重的是经学发展的小变化。第三,对经学与中国文化的关系看法,也是导致分期不同的重要原因。如蒋伯潜、蒋祖怡认为“经学固为我国特有的一种学术,但亦仅为我国学术中之一支”,只有两汉才是中国学术的“经学的时代”,三国隋唐则为“文学的时代”,宋代为“理学的时代”,元复为“文学时代”,明为“王学的时代”^①,他的六期说就与此认识有直接关系。尽管这些分期说都有自己分期的理据,但多是从社会历史发展的角度,或是中国文化发展的大轨迹,而不是从经学本身固有发展逻辑来说明经学的分期,所以都没有提出经学分期的正确标准,而只能导致众说纷纭,莫衷一是。

三、《四库全书》以来的分派说

四库馆臣对经学分派的说明,虽然斩头去尾,对汉学的说明也是片面的,但以汉学与宋学来概括汉代以来到清代的经学基本派别,还是比较接近部分史实的。所以,相对分期说,四库馆臣的分派说被后人较多采用,直到现在有关经学的著作论及经学派别,常常多以汉学、宋学为说。汉学、宋学被视为经学的两个基本派别,成为讨论经学引用率最高的两个术语。以至于汉学重训诂,宋学重义理,成为许多经学论著公理性的通论。所以,相对经学分期,后人对经学分派的新说较少,即使有人提出不同的分派说,也是在承认四库馆臣的分派说基础上发展补充而来。

《四库全书》后出现的经学分派新说有如下几种:三派说四种、四派说二种、二派说。

三派说最早出于龚自珍的《与江子屏笺》。文中针对江藩《汉学师承记》之名,批评其有十不安:

夫读书者实事求是,千古同之,此虽汉人语,非汉人所能专。一不安也。本朝自有学,非汉学,有汉人稍开门径,而近加邃密者,有汉人未开之门径,谓之汉学,不甚甘心。不安二也。琐碎短钉,不可谓非学,不得为汉学。三也。汉人与汉人不同,家各一经,经各一师,孰为汉学乎?四也。若以汉与宋对峙,尤非大方之言。汉人何尝不谈性道?五也。宋人何尝不谈名物训诂,不足以概服宋儒之心。六也。近有一类人,以名物训诂为尽圣人之道,经师收之,人师摈之,不忍深论,以诬汉人,汉人不受。七也。汉人有一种风气,与经无与,而附于经;谬以禘灶、梓慎之言为经,因以之汨陈五行,矫诬上帝为说经,《大易》《洪范》,身无完肤,虽刘向亦不免,以及东京内学,本朝何尝有此恶习?本朝人又不受矣。八也。本朝别有绝特之士,涵咏白文,创获于经,非汉非宋,亦惟其是而已矣,方且为门户之见者所摈。九也。国初之学,与乾隆初年以来之学不同,国初人即不专立汉学门户,大旨欠区别。十也。^②

龚自珍的这篇短文虽不足五百字,但却是自四库馆臣以来迄今为止,对经学分派最富价值的文献。

^① 蒋伯潜、蒋祖怡:《经与经学》,第188页。

^② 龚自珍:《与江子屏笺》,《龚自珍全集》,上海:上海人民出版社,1975年,第346—347页。

该文对经学分派有三大贡献。第一,批评了四库馆臣以及江藩关于汉学的界定,认为汉学不只是名物训诂之学,还包括深受阴阳五行神秘主义影响的今文经学,纠正了四库馆臣将今文经学排除在汉学之外的狭隘认识,对汉学作出了合于经学史的界定;第二,批评了四库馆臣区分汉学与宋学的观念,认为汉学并非不谈义理,宋学也不是不讲训诂,仅仅以义理、训诂区分汉学、宋学是不能成立的;第三,首次提出经学分为汉学、宋学、清学三派的观念,认为清学虽然也重名物训诂,与东汉古文经学有相同之处,但绝非汉学所能限定,而是与汉学、宋学相对独立的经学学派。龚自珍提出的经学三派说,是到目前有关经学分派最有价值的观念,被多数论著引以为说。

三派说的第二种说法由范文澜提出。他在1940年延安新哲学年会上发表的《中国经学史的演变》一文,将孔子到“五四”的经学发展分为三系:(1)汉学系——从孔子到唐人《五经正义》,其中包括孔子、孟荀、今文学、古文学、南学、北学,两汉是极盛时代;(2)宋学系——从唐韩愈到清代理学,其中包括韩愈、濂、洛、关、闽、陆、王,两宋是极盛时代;(3)新汉学系——从清初到五四运动,其中包括顾炎武、黄宗羲、戴震、康有为,乾嘉是极盛时代。范文澜所说的系,实际上就是讲的经学派别,他所谓三系说就是三派说。他所说的新汉学其实就是龚自珍所说的清学,只是称谓不同。以新汉学为名,就难以突出清代经学独立于汉学的时代意义,而逊于龚自珍的三派说。

三派说第三、第四种说法皆出自周予同。他于1928年为皮锡瑞的《经学历史》作注,在为该书所作的《序言》中,首次提出他的三派说:“假使我们能够应用史学家处置史料的手段,这许多繁重的著作,也不过可以归纳为三大派,所谓‘经学的三大派’。这三大派都显然自有它的立场和特色,就我的私意,可称为一、‘西汉今文学’,二、‘东汉古文学’,三、‘宋学’。”^①他的这一三派说没有清学,而将汉学的今文经学与古文经学分列,与宋学并列而为三派。这一划分本身就不合逻辑,今文经学、古文经学是汉学的两个主要学派,与宋学不是一个层次,若汉学中的古文经学、今文经学可成为与宋学并列的基本派别,宋学中的程朱学、陆王学是否也可以成为与汉学、宋学并列的基本派别?

后来,周予同可能自己也感到此说的缺陷,而将古文经学与今文经学合称为汉学,他在给复旦大学学生讲授经学课时,又提出所谓新三派说,“即汉学(包括今文学与古文学)、宋学、新史学等”^②,所谓新史学是指以梁启超为代表的学派。周予同还列了一个表,从开创者、对学术的关系、流弊、特征、注重点、对经典的想法、经典、对孔子的看法等方面,来说明其不同。相对于新三派说,可以将他以前的三派说称之为旧三派说。周予同的新三派说,克服了旧三派说的缺点,但以梁启超的新史学列入经学,则犯了经史混淆的大忌。他以“新”命名,含有高于旧三派说的意味,但实际上却是新不如旧。所以,周予同的新三派说几乎没有人认可,反倒是旧三派说被吴雁南、李禹阶主编的《中国经学史》所肯定:“从经学的演变看,在历史上曾经出现今文经学、古文经学、宋学三大派别。这三大派别的兴衰更替及至清代三大派的并起,勾画出两千年间经学演变极为粗略的轮廓。”^③

二派说出自康有为,他在《新学伪经考》说:“夫‘古学’所以得名者,以诸经之出于孔壁,写以古文也。夫孔壁既虚,古文亦赝,伪而已矣,何‘古’之云!后汉之时,学分今古,既托于孔壁,自以古为尊,此新歆所以售其欺伪者也。今罪人斯得,旧案肃清,必也正名,无使乱实。歆既饰经佐篡,身为新臣,则经为新学,名义之正,复何辞焉?后世汉宋互争,门户水火。自此视之,凡后世所指目为‘汉学’者,皆贾、马、许、郑之学,乃新学,非汉学也;即宋人所尊述之经,乃多伪经,非孔子之经也。”^④以孔子之真与刘歆之伪来分派,将西汉的今文经学视为孔子的真传,将刘歆以后直到清代的经学列入宗奉伪经的新学,这是明显的二派说,周予同先生在《中国经学史讲义》中将其定为三派说是不准确的^⑤。虽然

① 皮锡瑞著,周予同注:《经学历史》,北京:中华书局,1989年,第1页。

② 周予同撰,朱维铮编:《周予同经学史论著选集(增补本)》,第891页。

③ 吴雁南、李禹阶主编:《中国经学史》,第8页。

④ 康有为:《新学伪经考·叙》,第3页。

⑤ 周予同撰,朱维铮编:《周予同经学史论著选集(增订本)》,第859页。

康有为言及汉学、宋学与汉宋之争,但并不认为有可以与今文经学相对的汉学、宋学,而是将四库馆臣所说的汉学、宋学都列入刘歆新学伪经的产物之列,归属于与今文经学相对的“新学”。

四派说二种出自叶德辉与刘师培。一是叶德辉之说,见于他为皮锡瑞的《六艺论疏证》所作的《序》:“自汉以来传孔子之道者有四学。四学者:今文学、古文学、郑氏学、朱子学也。秦火之厄,汉初诸儒,壁藏口授,萌芽渐箸于竹帛。当时读者以隶书释之,谓之今文。今文者,对古文而立名也。自后古文之学别为大宗,门户纷争,互相攻驳,至有父子异学,同师相非,如刘歆之于刘向,梁丘贺之于孟喜,甚可笑也。故终汉之世,师说愈盛,而经学愈衰。至郑氏康成出,始一扫而空之,于是集今古文之大成,破经生之拘陋。当时弟子遍于齐鲁,传衍递于三国,至南北朝时,其学尤大行于河洛间。故唐以前之经学,唯郑氏为一大宗已。五季之乱,图籍荡亡,北宋诸贤,如欧、苏、王、刘、永嘉诸公,五经皆有传注。其弊至吐弃一切旧文训诂,自创新义,以为得圣学之真传,而荒经蔑古之风于是乎益炽。迨朱子乃力纠其失,兼取汉唐诸儒之长,其学洞贯百家,往往求之古史子书,以补传注之未备。又喜校勘古书同异,搜罗逸文,再传至于浚仪,流派益远。故近儒著书之法,皆朱子学也。”^①这是将经学分为西汉今文经学、古文经学、郑玄学、朱子学四派。虽然叶德辉关于经学派别的论述,包含了从西汉今文经学,到清代儒学(所谓近儒)的发展全过程,但存在三大缺陷:第一,没有看到清代经学不同于以往经学的特点,这就实际上否定了清学是一个独立的经学派别,而将清代经学著书之法视为朱子学,更是没有看到清学与朱子学的明显差异;第二,今文经学与古文经学为汉学两个主要学派,郑玄学是综合今古文经学,皆为汉学内部的学派,而不是经学的基本派别,而朱熹经学是继承发展二程的经学而来,程朱理学只是宋代经学的学派之一,不能代表整个宋学;第三,朱子学为宋学最重要的学派,陆王心学也是宋学的重要学派,朱子学可为一派,陆王学何尝不是一派?以朱子学立派,而不以陆王学为派,就没有将自己的原则贯彻到底。在分派说中,叶德辉之说最无理据。

刘师培的四派说见于《经学教科书·序例》:“经学派别不同,大抵两汉为一派,三国至隋唐为一派,宋、元、明为一派,近儒别为一派。”^②所谓近儒即指清代的经学,这是以两汉、三国隋唐、宋元明、清代四个阶段的经学为四派。刘师培的四派说在龚自珍的三派说外,独立出了三国至隋唐这个时期,将其与汉学、宋学、清学并列,是要突出魏晋玄学与隋唐佛教对经学的影响。同时,刘师培的四派说所说汉学,也不同于四库馆臣只讲古文经学,而是包含今文经学的。这些都是刘师培之说的可取之处。

从四库馆臣以来,关于经学分派的看法虽然出现了一些异说,但分歧不大,只有两派、三派、四派说,而没有分期说那样众多异说的出现。这些关于经学派别的分派说都带有矫正四库馆臣二派说的意义,各有根据,亦各有失误之处。康有为的二派说,并不是严格意义上的经学分派,而是出于维新变法的需要,对经学史所作的主观解读,根本不符合经学的发展史;经学与史学在传统学术中有严格的区分,周予同的新三派说将新史学纳入经学派别是不妥当,存在混淆经史之嫌;周予同的旧三派说没有看到今文经学与古文经学同属以五经为经典的汉学,也没有认识到清代经学的不同于汉学、宋学的特点,故只有极少附和者;刘师培的四派说,虽然有诸多理论优点,但没有看到三国至隋唐不存在可与汉学、宋学、清学并立的经学学派。这些分派说都带有以经学基本派别分派的理论优点。只有叶德辉的四派说,不是以经学基本派别分派,故其说不足为据,根本无人信从。在这些分派说中只有龚自珍提出的汉学、宋学、清学的三派说,既抓住了经学基本派别,又涵盖了从汉武帝以来到清代的整个经学发展史,可以说是对经学分派最有理据的理论,故最为可取,而逐渐被诸多论著采以为说。现在关于经学的论著,论及从汉武帝以来到清代的经学学派,多采用汉学、宋学、清学的三派说,就是最好的证明。

① 皮锡瑞撰,吴仰湘编:《六艺论疏证·序》,北京:中华书局,2015年,第501页。

② 刘师培著,陈居渊注:《经学教科书》,第4页。

迄今已有的各种经学分派分期说,除了各有其理据,还存在共同的理论缺失。这就是多数都没有注意到经学分派与分期的关系问题,只重分期的叙说,而无分派的对应之说。特别是几乎没有人明确提出分派分期的根据是什么的问题,而这个问题不解决,就不可能合理地解决经学的分派分期。经学的分派与分期看似二个不同的问题,其实是一个问题的两个方面,因为分期的成立必须依据不同的经学派别来确定。不同的经学派别,是经学分期不同得以确立的根据。经学分派的根据在典籍的不同,正是经学典籍重心的变化,才形成不同的经学学派,并由此带来的经学话语中心、范式等的变化。从四库馆臣开始,尤其是受经学是诠释儒家经典的学说这一流行定义^①的影响,言经学史以汉武帝为开端,几乎成为论述经学分派分期的共识。所以,言经学分派分期的时限,多数论著只包括从汉武帝到晚清这个历史时期,其分派分期也就不脱汉学、宋学、清学的三派说与三期说。若依据经典诠释重心的变化,可以将汉武帝以来的经学基本派别分为五经学、四书学、《尔雅》学三大学派,这也是经学发展的三大阶段,体现了汉武帝以来到晚清经学发展否定之否定的内在逻辑。关于这个问题,我在《试论汉武帝以来经学的分期分派》有详细的探讨^②。那篇文章提出经学分派分期的根据在经典的变化,将汉武帝以来的分为五经学、四书学、《尔雅》学三派三期,而此文是就已有经学分派分期说的评说,若能合观两文,希望能够为学术界提供有关经学分派分期的新认识。

本文对《四库全书》以来经学的分派分期述评,意在反思已有的经学分派分期说。这之前的数十年,经学研究几乎是一片荒漠,只有周予同先生的经学史研究略有可观,但不少说法带有明显的时代局限性。近年来,学术界出现了可喜的经学热,可是,真正有创新意义的成果却不多见。各种论著一讲经学就习以为常地以一直流行的定义为说,而没有认识到流行定义的明显缺陷;一讲经学基本派别就以汉学、宋学为目,但却连经学基本派别区分的根据是什么都不清楚;一讲经学与儒学之别,就据四部分类定儒为子学等等,这都与缺乏对以前经学研究的反思有关。文化学术的发展,都必须以先前的研究成果为基础,而反思以往经学研究的得失,是推进现在经学研究的必要前提。只有在认真反思以往经学研究的得失,认识到其存在的缺失,才能够弥补以前研究的不足,取得具有创新意义的成果,而这正是目前经学研究需要注重并亟须解决的问题。

[责任编辑 李 梅]

^① 这个经学定义既不合乎历史,也没有揭示经学的本质,关于这个问题的讨论,可参阅拙文《“经学是研究儒家经典的学说”质疑》(《哲学研究》2017年第2期)。对经学的新定义,可参阅拙文《经学是以五经为元典阐发常道的学说》(《哲学研究》2019年第6期),依此说,经学的开端就不是始于汉武帝的立五经博士。

^② 参见黄开国:《试论汉武帝以来经学的分期分派》,《哲学研究》2018年第4期。

官制撰述在汉末的兴起

黄 桢

摘要:对官制的记叙、考释,是古代中国一项活跃的学术活动,其兴起的背景和过程亟待阐明。儒学的演进,尤其是古文经学的崛起,激发了东汉后期学者对当代制度的关注。鉴于“汉典寝而不著”的状况,他们提出模仿《周礼》记述汉代官制的构想。受此启迪的胡广在识字教材《小学汉官篇》的基础上,就百官的起源、沿革、职掌等问题进行了全面疏释,撰成首部官制研究专著——《汉官解诂》。因学术上的开创性以及胡广的政治地位,这部著作引起知识界的剧烈反响;同类作品集中出现,胡氏的视野、方法也被遵奉与拓展。在政治生活中,官制撰述充当着日常行政、制度建设的参考和指导,这一经世价值是官制之学继续发展的重要因素。

关键词:官制撰述;古文经学;小学;胡广;《汉官解诂》

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.06

精细严密的官僚制度是中华文明的特质。围绕官制的记叙与考释,也是帝制中国一项活跃的学术活动。从历代书目对官制撰述的著录便可见一斑。梁代阮孝绪的《七录》在图书分类中创立“职官部”,收书“八十一一种一百四帙八百一卷”,数量丰富^①。《隋书·经籍志》在史部设“职官”之目,且谓六朝时期“其书益繁”^②。自此以降,职官类典籍在官方和民间的藏书中一直占据重要位置。

官制研究向来是中国史学科里的热门领域,不过,针对官制文献的考察还不够充实,尤其是对官制撰述何以兴起这一基本问题尚缺乏讨论^③。

在初创王朝体制的秦汉,记录官制的行为已经萌芽。尽管时代悬隔,部分篇章仍得以留存至今。其中最为人熟知的莫过于班固《汉书·百官公卿表》所作西汉职官述要。卫宏《汉旧仪》则是目前所知最早的单行本制度书籍。律令中针对职官设置、官员待遇的成文规定也可视为一种书写制品,如睡虎地秦简《秦律》中的《置吏律》、张家山汉简《二年律令》中的《秩律》等,这些法则又充当着官制著作的资料来源。至东汉后期,官制撰述才真正成为一条引人瞩目的文化进路。顺帝朝以降的数十年间,论叙官制的风气骤然昌盛,在胡广《汉官解诂》的带动下,蔡质《汉官典职仪式选用》、应劭《汉官仪》等一批具有研究性、经世性的制度专著集中出现。这不仅带来文献数量的迅速增长,一片未被涉足的学术领域也由此开辟。以之为起点,中国古代官制撰述的传统逐渐形成。

本文意在阐明官制撰述兴起的背景和过程,同时也将关注官制文本在汉代政治生活中的角色和价值,希望可以充分揭示这一文化新潮的历史意义。

作者简介:黄桢,四川大学历史文化学院特聘副研究员(四川成都 610051)。

基金项目:本文系国家社科基金后期资助项目“汉唐间的制度文献与制度文化”(20FZSB002)的阶段性成果。

① 阮孝绪:《七录序》,释道宣:《广弘明集》卷三,《四部丛刊》本,第15页a。

② 《隋书》卷三三《经籍志二》,北京:中华书局,1982年,第967—969页。

③ 详细的学术史梳理参见黄桢:《从“书写”到“阅读”:中古制度文献研究的回顾与展望》,徐冲主编:《中国中古史研究》第7卷,上海:中西书局,2019年,第143—158页。

一、汉末以前的官制文献

胡广是官制书写兴起的决定性人物(详见后文)。在《汉官解诂》一书中,他曾详细交代撰述当代制度的动因。这一当事人的自叙,是了解相关背景的重要材料。接下来我们由此切入,综论汉末以前官制撰述的发展情况。

《续汉书·百官志》刘昭注引《汉官解诂》曰(编号为笔者所加,下同):

(A)前安帝时,越骑校尉刘千秋校书东观,好事者樊长孙与书曰:“汉家礼仪,叔孙通等所草创,皆随律令在理官,藏于几阁,无记录者,久令二代之业,暗而不彰。诚宜撰次,依拟《周礼》,定位分职,各有条序,令人无愚智,入朝不惑。君以公族元老,正丁其任,焉可以已!”(B)刘君甚然其言,与邑子通人郎中张平子参议未定,而刘君迁为宗正、卫尉,平子为尚书郎、太史令,各务其职,未暇恤也。至顺帝时,平子为侍中典校书,方作《周官解诂》,乃欲以渐次述汉事,会复迁河间相,遂莫能立也。述作之功,独不易矣。(C)既感斯言,顾见故新汲令王文山《小学》为《汉官篇》,略道公卿外内之职,旁及四夷,博物条畅,多所发明,足以知旧制仪品。盖法有成易,而道有因革,是以聊集所宜,为作诂解,各随其下,缀续后事,令世施行,庶明厥旨,广前后愤盈之念,增助来哲多闻之览焉。^①

我们按文意将引文分为三个部分。胡广首先在A中引用了安帝时人樊长孙致刘千秋的书信。樊氏于信中回顾了职官文献的情况,他颇为遗憾地指出:截止东汉中期,有关汉家官制与礼制的内容仅在律令中存在,此外便无人纂录。另可作为参照的是,稍早的章帝时期,班固在谈及礼制文献时也有类似观察。《汉书·礼乐志》“礼”的部分末尾叙述东汉光武、明帝朝礼制进程,其中有言:“今叔孙通所撰礼仪,与律令同录,藏于理官,法家又复不传。汉典寝而不著,民臣莫有言者。”^②

我们对班固、樊长孙的语义稍作解说。首先,如二者所云,汉代律令的确包含与职官设置、朝廷礼仪直接相关的内容。传世文献曾提及的《秩禄令》《品令》就属于“定位分职”方面的条文。《汉书·文帝纪》臣瓚注曰:“《汉秩禄令》及《茂陵书》姬并内官也,秩比二千石,位次婕妤下,在八子上。”^③臣瓚虽然只引用到《秩禄令》内官部分,但不难推知,朝廷众职官的官秩都应是该法令规定的对象。又据如淳注《汉书·百官公卿表》引《品令》曰“若卢郎中二十人,主弩射”可知^④,《品令》是有关员数、职掌的法规。另外,汉初叔孙通“定汉诸仪法”,涉及朝觐、宗庙、舞乐等朝廷礼制^⑤。尽管这些礼仪是否属于汉律的“傍章”还存在争议^⑥,但按照班、樊二人的论述,它们早已被吸纳为律令的一部分,具有法的性质。班固于章帝朝所献“叔孙通《汉仪》十二篇”,应该就是从律令中辑出^⑦。20世纪下半叶以来秦汉简牍的大量出土,使律令的原貌见知于世。睡虎地秦简的《秦律十八种》,是对多种秦律的摘录。据其中留存的三条《置吏律》律文可知,该律以官吏任免为主要内容^⑧。江陵张家山汉墓出土的《二年律令》,是西汉早期吕后二年(前186)正在施行的法律。其中《秩律》通篇由“某官,某官……若干石”这样的语句组成,罗列了朝廷百官及其禄秩^⑨。这篇近两千字的律文让我们看到,汉初曾用“律”的形

① 《续汉书·百官志》刘昭注,《后汉书》,北京:中华书局,1965年,第3555—3556页。

② 《汉书》卷二《礼乐志》,北京:中华书局,1962年6月,第1035页。

③ 《汉书》卷四《文帝纪》颜师古注,第105页。

④ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》颜师古注,第732页。

⑤ 《史记》卷九《叔孙通列传》,北京:中华书局,1963年,第2721—2726页。

⑥ 张建国:《叔孙通定〈傍章〉质疑——兼析张家山汉简所载律篇名》,《帝制时代的中国法》,北京:法律出版社,1999年,第49—70页;陶安あんど:《法典编纂史再考——漢篇:再び文献史料を中心に据えて》,《東洋文化研究所紀要》第140册,2000年。

⑦ 《后汉书》卷三五《曹褒传》:“章和元年(87)正月,乃召褒诣嘉德门,令小黄门持班固所上叔孙通《汉仪》十二篇。”(第1203页)

⑧ 睡虎地秦墓竹简整理小组编:《睡虎地秦墓竹简》,北京:文物出版社,1990年,“释文·注释”第19、56页。

⑨ 张家山二四七号汉墓竹简整理小组编:《张家山汉墓竹简》,北京:文物出版社,2006年,第69—80页。

式规定了官员的秩级位次。秦汉简牍中也可见有关朝觐、祠祀等礼制的律令^①。

按照樊长孙的说法,针对汉廷官制的记录只存在于律令当中。樊氏因而批评道:“久令二代之业,暗而不彰。”“与律令同录”为何会导致汉家制度“暗而不彰”?原因当与律令在政治生活中的角色相关。汉代的律令,是规模异常庞大的文书群。《汉书·刑法志》叙武帝时法制,提到“律令凡三百五十九章,大辟四百九条,千八百八十二事,死罪决事比万三千四百七十二事,文书盈于几阁,典者不能遍睹”^②,内容竟多到连管理者也无法卒读。此后各朝被迫多次删修,如元帝曾下诏曰:“今律令烦多而不约,自典文者不能分明,而欲罗元元之不逮,斯岂刑中之意哉!其议律令可蠲除轻减者。”^③但这些措施成效不大,成帝河平中的诏书就再次提出“律令烦多,百有余万言”的问题^④。上引文又数次提到律令有其“典者”,这其实就是樊长孙所谓的“理官”。颜师古注《汉书·礼乐志》曰“理官,即法官也”^⑤,指的是司法官员。律令“臧于理官”,专门由司法官员主持、保管,加之体量巨大、难以遍览,散落其间的与官制相关的部分故不易为普通吏民所熟悉。当然,在秦与西汉,由于统治者的推重,律令之学曾一度兴盛,为官为吏者多少有所涉猎^⑥。不过,这种风气在两汉之际发生了转折。依据邢义田的研究,律学进入东汉以后渐为世人所轻,此趋势在章帝、和帝以降更为强烈^⑦。樊长孙于安帝时叹息律令被束之高阁,正是这一现象的反映。在卑视律令刑名的大环境下,附于律令的汉家制度自然难逃“寝而不著”的境遇。

就实际情形而言,在东汉中期以前,律令并非官制的唯一载体。作为司马彪《续汉书·百官志》基础的东汉“官簿”,登载了从中央到地方各级职官的名称、员额与秩级,这提示我们注意行政运作中形成的簿籍文件^⑧。出土简牍提供了相关实物。里耶秦简中有一枚题为“迁陵吏志”的木牍,记录了迁陵县吏的职位设置以及定员数、实际人数^⑨。在尹湾汉墓中发现的《集簿》列有西汉晚期东海郡府诸职官的员额,《东海郡吏员簿》则是对东海郡及下辖县、侯国吏员人数、秩级的详细统计^⑩。司马彪依照的“官簿”,很可能就是朝廷根据各级官府上呈的簿籍所作的汇总^⑪。另外,刘昭注《续汉书》之《郡国志》《百官志》多次引用一部名为《汉官》的文献,其中含有对众职官员额、禄秩及选用条件的记录^⑫。该部分本为东汉前期形成的职官类簿籍,在性质上与“官簿”相同^⑬。在汉代的文书行政体制下,从中央到地方的各官署都须定期制作各类统计簿,吏员设置的情况是不可缺少的项目,职是之故,行政文书中当蕴藏有丰富、细致的关于汉代官制的内容,但应注意,这些资料毕竟是直接服务于行政运作的公牍档册,并不能自由传阅、流通。能够接触它们的,大概仅限于负责制作、审验、保管文书的官员^⑭。通过行政文书了解汉家制度绝不可行,故樊长孙在梳理职官文献时,没有提及的必要。

撰成于光武帝朝的《汉旧仪》^⑮,则是被忽视的著述。从现存佚文来看,是书搜罗广泛,西汉一朝

① 参见曹旅宁:《张家山 336 号汉墓〈朝律〉的几个问题》,《华东政法大学学报》2008 年第 4 期;范云飞:《秦汉祠祀律令研究》,武汉大学历史学院硕士学位论文,2017 年。

② 《汉书》卷二三《刑法志》,第 1101 页。

③ 《汉书》卷二三《刑法志》,第 1103 页。

④ 《汉书》卷二三《刑法志》,第 1103 页。

⑤ 《汉书》卷二二《礼乐志》,第 1036 页。

⑥ 参见邢义田:《秦汉的律令学——兼论曹魏律博士的出现》,《治国安邦:法制、行政与军事》,北京:中华书局,2011 年,第 1—61 页。

⑦ 邢义田:《秦汉的律令学——兼论曹魏律博士的出现》,《治国安邦:法制、行政与军事》,第 52—61 页。

⑧ 徐冲:《〈续汉书·百官志〉与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心》,《中华文史论丛》2013 年第 4 期。

⑨ 里耶秦简博物馆等编:《里耶秦简博物馆藏秦简》,上海:中西书局,2016 年,图版第 3 页。

⑩ 连云港市博物馆等编:《尹湾汉墓简牍》,北京:中华书局,1997 年,第 77—84 页。

⑪ 徐冲:《〈续汉书·百官志〉与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心》,《中华文史论丛》2013 年第 4 期。

⑫ 参见孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,北京:中华书局,2008 年,第 1—10 页。

⑬ 徐冲:《〈续汉书·百官志〉与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心》,《中华文史论丛》2013 年第 4 期。

⑭ 参见汪桂海:《汉代官文书制度》,南宁:广西教育出版社,1999 年,第 198—200、216—232 页。

⑮ 《后汉书》卷七九下《儒林下·卫宏传》,第 2575—2576 页。

的官制、礼制都是其纂录的对象^①。《汉旧仪》是目前已知最早的制度专书,不过自诞生至汉末魏初,它流传不广,未受重视。直到官制书写的风气兴起以后,该书才被蔡邕、应劭等学者重新发现^②。另外,《汉书·百官公卿表》卷上是班固对西汉职官员额、秩级、职掌、沿革的介绍。因问世时间早,后人往往将其看成职官书写的源头。但根据樊长孙、胡广的回顾,《百官公卿表》与东汉后期制度撰述的骤兴没有直接联系。实际上,无论从篇幅还是撰作旨趣来看,关于西汉公卿迁转的表格才是《百官公卿表》的重心。《公卿表》与《汉书》其他“表”一样,关注的焦点是西汉历史中某一方面的人事变动。《公卿表》卷上的官制文本只是表格的附庸,它的出现在当时并没有引发太大回响。汉末以降的纪传体史书以“百官志”取代“百官公卿表”,以及“舆服志”“朝会志”的创立,反倒是受到汉末官制撰述的影响^③。

接下来看B部分^④。樊长孙的致书对象为刘千秋。惠栋《后汉书补注》云:“刘千秋即刘珍也。《文苑传》云珍字秋孙,疑传误。”^⑤胡广述刘千秋的官历为越骑校尉、宗正、卫尉,又提到他是南阳人张衡的同乡,均与《后汉书·文苑·刘珍传》合^⑥。惠栋的说法可以信从。刘珍当时校书东观,且主持国史的编纂^⑦,无疑是安帝朝文史方面的领军人物。樊长孙投书,呼吁撰次汉家制度,应该是看重刘珍的地位。胡广复云,刘珍“甚然其言”,遂与当世通人张衡筹划商议。《后汉书·张衡传》叙此事为:“永初中,谒者仆射刘珍、校书郎刘騊駼等著作东观,撰集《汉记》,因定汉家礼仪,上言请衡参论其事。”^⑧这一系列动向显示,樊长孙关于制度文献现状的批判得到了知识精英的认可。

东汉中期学者进而对官制书写提出了全新的要求。樊长孙将书写的目标设定为彰显两汉王朝在官僚制度方面的成就,并主张应让天下吏民都能习得相关知识,即所谓“令人无愚智,入朝不惑”。樊氏还指陈,最理想的书写形式是“依拟《周礼》”,以做到“定位分职,各有条序”。过去依存在律令或簿籍中的官制文本,从性质上看,是服务于国家治理的公牍文书,出现的根源在于行政需求。而按照樊长孙的构想,制度书写将上升为一种自觉的学术行为,由此生产的著述必然与以往完全不同。张衡在顺帝朝的书写计划,正是对樊氏观点的实践,而非简单地扭转“臧于理官”“寝而不著”的窘况。顺帝初年,张衡“请得专事东观,收拾遗文,毕力补缀”^⑨,撰述内容包括刘珍遗留的国史,以及他们曾商议过的“汉家礼仪”。在李贤注所引“请入东观表”中,张衡谈到了对修纂工作的期许:“愿得专于东观,毕力于纪记,竭思于补阙,俾有汉休烈,比久长于天地,并光明于日月,昭示万嗣,永永不朽。”^⑩在张氏看来,自己即将从事的制度书写同国史一样,具有让“有汉休烈”得以广泛传扬的价值。这一认识与樊长孙为制度书写设立的新目标吻合。至于写作的形式,据胡广所叙“平子为侍中典校书,方作《周官解说》,乃欲以渐次述汉事”可知,“汉事”是《周官解说》的续篇,张衡仿拟《周官》以述汉家制度的意图十分明显。遗憾的是,因张衡出为外任,这项划时代的制度书写计划终究没能落实。

胡广在C部分尝试说明《汉官解诂》的撰写经过。他首先讲到“既感斯言”,表达了对刘珍、张衡述作不成的惋惜。不过,樊长孙及刘、张的设想已经给胡广造成不小的触动。胡氏在后文谈及《汉官

① 参见孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第61—112页。

② 黄桢:《制度的书写与阅读——对汉唐间政治文化的一项考察》,博士学位论文,北京大学历史学系,2017年,第30—35页。

③ 黄桢:《〈宋书〉“百官志”“礼志”的编纂及特质——从中古正史相关志书的演变说起》,《首都师范大学学报》2018年第6期。

④ 佐藤达郎《胡广〈汉官解诂〉の編纂:その経緯と構想》(《史林》第86卷4号,2003年)对下文讨论的王隆《汉官篇》、刘珍“汉家礼仪”、张衡《周官解说》已有研究,但与本文角度不同。佐藤氏强调政治立场对制度书写的影响,笔者认为,文中构建的两者间的联系比较牵强。

⑤ 王先谦:《后汉书集解》,北京:中华书局,1984年,第1308页。

⑥ 《后汉书》卷八〇上《文苑上·刘珍传》,第2617页。

⑦ 参见吴树平:《〈东观汉记〉的撰修经过及作者事略》,《秦汉文献研究》,济南:齐鲁书社,1988年,第108—126页。

⑧ 《后汉书》卷五九《张衡传》,第1940页。

⑨ 《后汉书》卷五九《张衡传》,第1940页。

⑩ 《后汉书》卷五九《张衡传》李贤注,第1940页。

解诂》的旨趣：“令世施行，庶明厥旨，广前后愤盈之念，增助来哲多闻之览。”也就是说，胡广试图通过自己的纂录，传播关于官制礼仪的知识，让更多人了解汉家制度的内涵。这种取向无疑继承自樊长孙等人的撰述理念。

另一方面，发现《小学汉官篇》的价值，是胡广在官制书写上取得突破的重要因素。该书作者王隆（字文山）生活于两汉之际^①。“《小学》为《汉官篇》”之语说明，《汉官篇》的用途是“小学”，即童蒙教育^②。该书尽管以汉廷官制为主要内容，但毕竟是面向未受教育者充当识字教材，一般很难将其与严肃的制度撰述联系起来。班固、樊长孙在回顾官制文献时，就完全没有纳入考虑。而胡广眼光独到，对《汉官篇》给予了很高的评价。他认为，该书囊括了从“公卿外内之职”到“四夷”内容，搜罗广泛、体系完整，而且“多所发明”，足以让读者明了“旧制仪品”。与先前的学者试图从零开始构建新的制度叙述以致计划难产不同，胡广尊重王隆奠定的框架，他一边收集材料为王隆原文添加注解，一边补叙光武帝朝以后的制度变动，最终成功地推出了全面考述汉代官制的专著——《汉官解诂》。

以上的梳理说明了汉末以前官制文献的总体状况，同时让我们注意到催生汉制书写之风的思想土壤。胡广的序言已明确揭示，来自《周礼》以及《小学汉官篇》的启发，是东汉后期官制撰述意识得以萌芽、并最终走向实践的学术条件。下面先就经学，尤其是《周礼》学在官制书写兴起过程中扮演的角色作一考述。

二、古文经学对汉制撰述的启发

自西汉中期开始，经学在文化上占据了支配地位。此后，学术、思想上的种种动向，往往与经学密切相关。樊长孙、胡广等人推动建立的“官制之学”也不例外。

两汉之际经学内部的重要变化是古文学的崛起。尽管终东汉一朝，官学博士的位置依然由今文学者独占，但正如顾颉刚指出的，“在表面上看，似乎是今文学的胜利，然而这胜利只有在表面上而已”，“东汉时几个最有名的学者，如贾逵、服虔、马融、郑玄，都是古文家，或是兼通今古文的”^③。相对于今文学侧重微言大义，古文学在方法上强调训诂名物、疏释典章、考辨事实。这一学术取径随古文学的抬头而在知识阶层中渐具影响，也给经学以外的领域带来了刺激与启发。比如胡宝国揭示，史学在东汉走向独立与昌盛的基础，正是今文经学的衰落与古文经学的繁荣^④。又据辛德勇的研究，舆地之学的兴起也跟古文经学在汉晋间成为学术主流息息相关^⑤。

官制之学是将训释诂解、考镜源流的方法运用到当代官制上的学问，它的形成亦离不开古文经学的滋养。两者间的紧密联结存在一个明显的标志，即制度撰述的倡导者、实践者往往拥有古文学的背景。例如，“作《汉旧仪》四篇以载西京杂事”的卫宏是制度书写的早期实践者，他恰以古文学者的身份列于《后汉书·儒林传》。本传载卫宏“少与河南郑兴俱好古学”，后又详细交代了他在古文《诗经》、古文《尚书》方面的师承^⑥。在安帝朝商议撰写“汉家礼仪”的刘珍，因校书修史、好为文章，被学者认为通晓古文经学^⑦。本传称“撰《释名》三十篇，以辩万物之称号”^⑧，亦可看出古文学训释名物的学风对刘珍的启发。正式开启制度之学的胡广，在经学方面的造诣未见史载。不过，他曾援用《周

① 《后汉书》卷八〇上《文苑上·王隆传》，第2609页。

② 据《汉书》卷三〇《艺文志》，“小学”在两汉之际指训蒙字书（第1720—1721页）。另外，孙星衍云：“《汉官篇》仿《凡将》《急就》，四字一句，故在小学中。”（孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，第11页）

③ 顾颉刚：《秦汉的方士与儒生》，上海：上海古籍出版社，2005年，第80—81页。

④ 胡宝国：《经史之学》，《汉唐间史学的发展》，北京：北京大学出版社，2014年，第29—47页。

⑤ 辛德勇：《〈后汉书〉对研究西汉以前政区地理的史料价值及相关文献学问题》，《中国历史地理论丛》2012年第4辑。

⑥ 《后汉书》卷七九下《儒林下·卫宏传》，第2575—2576页。

⑦ 胡宝国：《经史之学》，《汉唐间史学的发展》，第38—47页。

⑧ 《后汉书》卷八〇上《文苑·刘珍传》，第2617页。

礼》《春秋左氏传》来解说汉代典制,显示他对古文经典十分熟悉^①。蔡邕是汉末制度书写潮流中另一位代表性人物。他关于官制礼仪的专著《独断》数次征引《左传》^②。蔡氏的经学倾向在《月令问答》一文中有所明确展现:

问者曰:“子说《月令》,多类以《周官》《左氏》。假无《周官》《左氏传》,《月令》为无说乎?”曰:“夫根柢同则枝叶必相从也。《月令》与《周官》并为时任政令之记。异文而同体,官名百职,皆《周官》解……”……问者曰:“《令》曰‘七驂咸驾’。今曰六驂,何也?”曰:“本官职者,莫正于《周官》。《周官》天子马六种。六种一驂,故六驂。《左氏传》:‘晋程郑为乘马御,六驂属焉。’无言七者,知当为六也。”^③

从对《周礼》《左传》的维护和遵从可知,蔡邕亦为古文家^④。

古文经学为官制之学的成立提供了学术基础,对此,还有以下两个具体的方面值得注意。首先,古文经典《周礼》的流行,一定程度上激发了学者撰述当代制度的意识。关于《周礼》的内容,“天官冢宰”“地官司徒”“春官宗伯”“夏官司马”“秋官司寇”诸篇开头相同的五句可谓简明扼要:“惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。”该书记录的是一种官僚制度的构想,体系严明,囊括了从卿士至小吏的员额与职掌。在服膺古文经的学者眼中,《周礼》乃周公所作,“周公致太平之迹,迹具在斯”^⑤。自两汉之际开始,是书渐受重视。东汉不少知识精英,如郑兴、郑众、贾逵、马融、郑玄等,都针对《周礼》撰写过解经著作,可以看出“《周礼》学”的繁荣^⑥。

实际上,经学家关于《周礼》的训释也可以说是一种针对制度的研究。“《周礼》学”与本节所谓官制之学所不同的是,前者涉及的仅限于被奉为先王圣法的周代体制,而官制之学的重心则置于当代。不过,由考订古代官制到撰述汉家制度,仅一步之遥。于是我们看到,一些学者在《周礼》的启发下,水到渠成般地迈出了这一步。

此处列举几个可以直接看出官制撰述与《周礼》学存在紧密关联的例证。郑玄曾提及东汉以来《周礼》的传习系谱:“世祖以来通人达士大中大夫郑少赣名兴、及子大司农仲师名众,故议郎卫次仲,侍中贾君景伯,南郡太守马季长,皆作《周礼解诂》。”^⑦其中的“卫次仲”向来被认定为卫宏(《后汉书》记卫宏字敬仲)^⑧。以西汉官制礼仪为内容的《汉旧仪》,很可能是卫宏研读《周礼》后将视野转向当代的产物。前文已指出,东汉中期鼓吹制度之学的樊长孙、张衡等人,怀揣着模拟《周礼》以述汉事的强烈意识^⑨。另外,汉末应劭在其《汉官仪》中曾以《周礼》解说汉制,如:

《周礼》有典瑞、掌节之士,盖所以宣命重威,为国信者也。^⑩

典瑞之官载于《周礼·春官宗伯》,掌节为“地官司徒”的下属^⑪。尽管上下文已不存,但大致能判定此句是对汉廷符节令一职的阐释。这条材料透露出,应劭也是《周礼》研习者^⑫。应氏花费大量心力整理“故事”,推出多部官制著作,应当与其《周礼》学的学术背景有关。

① 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第13、24页。

② 福井重雅编:《史记·西京杂记·独断》,东京:东方书店,2000年,第214、340页。

③ 蔡邕:《蔡中郎文集》卷一〇,《四部丛刊》本,第7b、9a页。

④ 参见胡宝国:《经史之学》,《汉唐间史学的发展》,第38—47页。

⑤ 贾公彦:《序周礼废兴》,《周礼注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第636页。

⑥ 参见许结:《论东汉周礼学兴起的文化问题》,《古典文献研究》第11辑,南京:凤凰出版社,2008年,第43—47页。

⑦ 贾公彦:《序周礼废兴》,《周礼注疏》,阮元校刻:《十三经注疏》,第636页。

⑧ 比如朱彝尊:《经义考》卷一二一,北京:中华书局,1998年,第647页。

⑨ 徐冲考述了汉晋间官制书写在叙述形式上模仿《周礼》的现象,见《续汉书·百官志》与汉晋间的官制撰述——以“郡太守”条的辨证为中心,《中华文史论丛》2013年第4期。

⑩ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第143页。

⑪ 《周礼注疏》卷一五、卷二〇,阮元校刻:《十三经注疏》,第739、776页。

⑫ 应劭在其《风俗通义》中也数次援引《周礼》之说。应劭撰,王利器校注:《风俗通义校注》,北京:中华书局,2010年,第245、309页等。

另一方面,东汉古文经学家在注解经典时,时常引用汉代制度来辅助说明^①。杜子春是东汉初年最早传《周礼》的学者,一般被认为是刘歆的学生,著名学者郑兴、郑众、贾逵等都曾受业于杜氏^②。杜子春对《周礼》的注释,经郑玄《周礼注》的引用而有所保存。其中可见涉及汉代官制者,如:

《春官宗伯·典瑞》:“珍圭以征守,以恤凶荒。”郑玄注:“杜子春云:‘珍当为镇,书亦或为镇。以征守者,以征召守国诸侯,若今时征郡守以竹使符也。镇者,国之镇,诸侯亦一国之镇,故以镇圭征之也。凶荒则民有远志,不安其土,故以镇圭镇安之。’”^③

杜氏藉当代以竹使符征郡守的制度来解说典瑞的职掌。利用今制疏释经典的做法,在东汉早期的古文学中已经萌发。

这种倾向在郑众处表现得更为强烈^④。除了像杜子春一样援引汉廷在职官制度方面的规章,郑众还以当代官职比附《周礼》众官。比如:

1.《春官宗伯·序官》:“乃立春官宗伯,使帅其属而掌邦礼,以佐王和邦国。”郑玄注:“礼谓曲礼五,吉、凶、宾、军、嘉,其别三十有六。郑司农云:‘宗伯,主礼之官。……然则唐虞历三代,以宗官典国之礼与其祭祀,汉之大常是也。’”

2.《秋官司寇·小司寇》:“大宾客,前王而辟。”郑玄注:“郑司农云:‘小司寇为王道,辟除奸人也,若今时执金吾下至令、尉奉引矣。’”^⑤

在以上两条中,郑众将汉代的太常与执金吾分别与《周礼》的宗伯、小司寇进行对应。有学者推测,这类比附的目的是从周制中为汉制寻找源头^⑥。

郑玄是上述解经方法的继承者,在其《周礼注》中,有大量称引“今制”的内容^⑦。略举数例:

1.《天官冢宰·序官》:“司会,中大夫二人,下大夫四人,上士八人,中士十有六人,府四人,史八人,胥五人,徒五十人。”郑玄注:“会,大计也。司会,主天下之大计,计官之长,若今尚书。”

2.《春官宗伯·序官》:“世妇,每宫卿二人,下大夫四人,中士八人,女府二人,女史二人,奚十有六人。”郑玄注:“世妇,后宫官也。王后六宫。汉始大长秋、詹事、中少府、大仆亦用士八人。女府、女史,女奴有才知者”。

3.《秋官司寇·序官》:“司隶,中士二人,下士十有二人,府五人,史十人,胥二十人,徒二百人。”郑玄注:“隶,给劳辱之役者。汉始置司隶,亦使将徒治道沟渠之徒,后稍尊之,使主官府及近郡。”^⑧

此外,郑玄注《仪礼》《礼记》,也常常提及当代的官制,如:

1.《仪礼·士冠礼》:“有司如主人服,即位于西方,东面,北上。”郑玄注:“有司,群吏有事者,谓主人之吏,所自辟除,府史以下,今时卒吏及假吏是也。”^⑨

2.《礼记·王制》:“成狱辞,史以狱成告于正,正听之。”郑玄注:“史,司寇吏也。正,于周乡师之属,今汉有平正丞,秦所置。”

3.《礼记·月令》:“命大尉赞桀俊,遂贤良,举长大。”郑玄注:“助长气也。赞犹出也。桀俊,

① 王应麟《汉制考》(张三夕、杨毅点校,北京:中华书局,2011年)及刘善泽《三礼注汉制疏证》(长沙:岳麓书社,1997年)搜集了经注中涉及汉代政俗的内容,可由此对汉儒以时制解经的现象作一概览。

② 参见间嶋润一:《杜子春〈周礼〉解经小考》,《香川大学国文研究》第32号,2007年。

③ 《周礼注疏》卷二〇,阮元校刻:《十三经注疏》,第777-778页。

④ 间嶋润一:《郑玄に至る〈周礼〉解釈の変遷について》,《中国文化》(日本)第38号,1980年。

⑤ 《周礼注疏》卷一七、卷三五,阮元校刻:《十三经注疏》,第752、874页。

⑥ 间嶋润一:《郑玄の周礼解釋に就いて》,《東洋文化》复刊第40号,1976年。

⑦ 参见西川利文:《〈周礼〉郑注所引の“汉制”の意味——特に官僚制を中心として》,小南一郎编:《中国古代礼制研究》,京都:京都大学人文科学研究所,1995年,第339-358页。

⑧ 《周礼注疏》卷一、卷一七、卷三四,阮元校刻:《十三经注疏》,第642、753、868页。

⑨ 《仪礼注疏》卷一,阮元校刻:《十三经注疏》,第946页。

能者也。遂犹进也。三王之官有司马,无大尉,秦官则有大尉。今俗人皆云周公作《月令》,未通于古。”^①

我们还能在《毛诗》的“郑玄笺”中发现他对汉代官制的援引:

《小雅·甫田》:“田峻至喜。”郑玄笺:“田峻,司啬,今之啬夫也。”^②

据以上梳理可知,征引汉制来解释经典,是东汉一代古文学者的习惯做法。经学家关于当代制度的知识,除了自身在官场观察所得的部分,应当主要来自律令。第一节已指出,律令当中包含职官设置方面的规定。两汉曾有“兼习经、律”的风尚,包括郑玄在内的大儒甚至撰写过律令章句^③。研究者还专门辑录过经注所引汉律^④,内容丰富,也可看出经学家对律令的熟悉。另一方面,经学家对汉制的利用,绝不只是简单地抄录、罗列,其中也倾注了自己的思考。尤其是上引郑玄注对司隶校尉、廷尉正平丞、太尉等官的解说显示,郑玄对周汉间的职官沿革已进行过初步整理。在经学至上的时代,经学内部的演化足以牵动学术风气的转变。经学家对汉家制度投入心力,自然也会激发知识分子考察当代官制的兴趣。东汉古文经学的这一学术特点,为制度撰述的兴起与繁荣提供了一方沃土。

三、蒙学书籍的官制内容

胡广对《小学汉官篇》的重视以及为该书作注的举措,让我们注意到汉末官制著述在经学以外的思想资源。童蒙书籍中官制内容的意义,是思考官制之学崛起时不可忽视的问题。

小学是未受教育者发蒙的门径。字书的编纂与传授,是朝廷与知识分子推行教化的基础环节。单是秦及西汉就出现了多种字书^⑤。过去针对它们的研究,除了进行佚文搜集、文字校订与版本梳理外,主要集中在常用字的数量、字体的演变、字书的适用对象以及文字的学习过程等问题上。着眼点只放在字与识字上未免单调^⑥。实际上,文字的去取和排列组合,蕴含着编纂者对基础教育的思考。藉由分析小学书籍的内容,我们有机会了解到,在当时的知识分子眼中,哪些是最基本、必须首先向社会普及的知识。小学书籍完全可以成为思想史的素材。

先以秦汉之际形成的《苍颉篇》为例略作申说。北大藏汉简《苍颉篇》现存1300余字,是迄今所见保存文字最多的本子。在之、职合韵部有题为“汉兼”的一章,含以下文句:“汉兼天下,海内并厠,胡无噍类,菹醢离异,戎翟给宾,百越贡织,飭端修法,变大制裁,男女蕃殖,六畜逐字。”^⑦《苍颉篇》的文字排列方法,在多数篇章中是“罗列式”,即将字义相近或相联系的文字放在一起,意在强调各个字词的含意。而“汉兼”章罕见地采用“陈述式”,通过若干语义相连的句子来诉说一项主旨^⑧。这段文字并非单纯地颂扬汉朝功业,而是试图向接触此识字教材的受教育者灌输一种基本的世界观:我们生活在什么时代,我们由谁统治。其中又寓有天下太平、生活美好的许诺。在编纂者看来,对学童或普通百姓的启蒙,绝不仅限于日用文字的教授,还必须使之明了所处的时代,并且理解朝廷的伟大。另一方面,《颜氏家训》曾引《苍颉篇·汉兼》云:“汉兼天下,海内并厠,豨黥韩覆,畔讨灭残。”^⑨颜之推所引,当为西汉时改造过的《苍颉篇》的另一版本,“豨黥韩覆,畔讨灭残”两句,显然是西汉人据汉高

① 《礼记正义》卷一三、卷一五,阮元校刻:《十三经注疏》,第1343、1365页。

② 《毛诗正义》卷一四,阮元校刻:《十三经注疏》,第475页。

③ 邢义田:《秦汉的律令学——兼论曹魏律博士的出现》,《治国安邦:法制、行政与军事》,第46—52页。

④ 薛允升辑,堀毅整理:《汉律辑存》,岛田正郎主编:《中国法制史料》第2辑第1册,台北:鼎文书局,1979年,第61—86页。

⑤ 《汉书》卷三〇《艺文志》,第1721页。

⑥ 沈元:《〈急就篇〉研究》,《历史研究》1962年第3期)从蒙书内容考察两汉社会,极富启发性。

⑦ 北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹简·壹》,上海:上海古籍出版社,2015年,第77页。

⑧ 朱凤瀚:《北大藏汉简〈苍颉篇〉的新启示》,北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹简·壹》,第174—175页。

⑨ 颜之推撰,王利器集解:《颜氏家训集解》,北京:中华书局,2002年,第484页。于豪亮《阜阳汉简和定县汉简的整理工作》(《古籍整理出版情况简报》1981年第3期)指出“豨黥韩覆,畔讨灭残”两句在原本中不一定紧接在“海内并厠”之后。

祖讨平陈豨、韩信的事迹新编的内容^①。这说明,小学书籍所欲传递的知识亦处在变动当中,政治局势是一项触发因素。

第一小节引胡广自述提到:“王文山《小学》为《汉官篇》。”这显示,时至两汉之际,像《苍颉篇》那样仅让庶民泛泛地了解统治者,已经无法令一些知识分子感到满足,王朝的典制也开始被视作基础知识,注入初等教育当中。当然,这一局面并非王隆首创。西汉后期出现的《急就篇》中就已经存在与官僚制度相关的部分。接下来就这两份文献详加讨论。

(一)《急就篇》

《急就篇》是唯一一部完整流传至今的西汉字书。作者史游为元帝朝黄门令,除《后汉书·宦者列传》有“元帝之世,史游为黄门令,勤心纳忠,有所补益”的记载外^②,我们无从得知其生平事迹。《急就篇》原有三十一章,近两千字,用韵语写成。该书分为三部分:篇首罗列130余个姓氏、名字;其次列举各类名物,包括食品、衣履、鸟兽等;最后从日常生活抽离,以官制与法律为内容。

直接涉及官制的段落为:

诸物尽论五官出。宦学讽《诗》《孝经》《论》。《春秋》《尚书》律令文。治礼掌故砥厉身。智能通达多见闻。名显绝殊异等伦。拙擢推举白黑分。迹行上究为贵人。丞相御史郎中君。进近公卿傅仆勋。前后常侍诸将军。列侯封邑有土臣。积学所致非鬼神。冯翊京兆执治民。廉洁平端抚顺亲。奸邪并塞皆理驯。变化迷惑别故新。更卒归诚自诣因。司农少府国之渊。远取财物主平均。^③

首先可以注意到史游举出的丞相、御史大夫、郎中令以及“公卿傅仆勋”“常侍诸将军”等中央职官。因配合“七言”的格式,作者缩写了一些官名。“仆”指太仆,“勋”指光禄勋,“常侍”指中常侍,都容易看出。不过,“傅”在过去被理解为“太傅”^④,颇可疑。太傅一职在汉初高后朝短暂设置后便一直停省,至汉末哀帝时才恢复^⑤。且太傅位在公卿之上,如果“傅”为太傅,则不当排在“公卿”后。这里的“傅”更可能指太子太傅、太子少傅。《急就篇》接下来对一些官爵作了详细介绍。其中提到列侯有封土与家臣。左冯翊、京兆尹是京畿守宰,被当作地方长吏的代表举出。“廉洁平端抚顺亲”以下四句都在讲述二千石的善政,塑造出地方官的良好形象。“远取财物主平均”是对司农、少府职掌的说明。另外可以发现,《急就篇》特别交代了哪些人能够成为这些朝中大员。引文前半部分说,“贵人”都是经严格的选贤任能而产生,他们具有博学、知礼、自律等素质。后文的“积学所致非鬼神”表达了相似的意思。这固然具有“劝学”的意义。实际上,编纂者向本书读者——广大庶民宣扬此类内容,其目的还包括“取信”与“说服”,具体说就是,构建贤人政治的景象,力图让天下百姓信任并服从于当前的政治秩序。

叙述刑罚的部分也与官制存在交集。比如:

皋陶造狱法律存。诛罚诈伪劾罪人。廷尉正监承古先。总领烦乱决疑文。变斗杀伤捕伍邻。亭长游徼共杂诊。^⑥

这里举出了廷尉及其属官廷尉正、廷尉监,并对他们负责的事务有所讲解。亭长和乡官之一的游徼,都是县里负责治安的官员^⑦,因其职掌也在此处被提及。下文又有:

① 朱凤瀚:《北大藏汉简〈苍颉篇〉的新启示》,北京大学出土文献研究所编:《北京大学藏西汉竹简·壹》,第176页。

② 《后汉书》卷七八《宦者列传》,第2508页。

③ 张传官:《急就篇校理》,北京:中华书局,2017年,第417—430页。

④ 参见该句颜师古注、王应麟补注,张传官:《急就篇校理》,第423页。

⑤ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第726页。

⑥ 张传官:《急就篇校理》,第431—434页。

⑦ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第742页。

嗇夫假佐扶致牢。痾痛保辜啼呼号。^①

颜师古注曰：“扶致牢者，扶持罪人而置之於牢獄也。”^②这一章主要讲述罪犯的处理，所以言及职务与此相涉的嗇夫和假佐。综合上述可见，《急就篇》罗列的职官，既包括朝中公卿，也有郡县小吏。同时它以浅显直白的笔调，讲述着一些有关官僚体制的基础知识。

《急就篇》问世后，逐渐成为两汉时期影响最大的识字课本^③。崔寔《四民月令》于东汉中期成书，是反映洛阳地区农耕生活的著作^④。其中提到：“砚冰释，命幼童入小学，学篇章。”原书注曰：“篇章谓六甲、九九、《急就》《三仓》之属。”^⑤这是学童研习《急就篇》的证据。当然，小学书籍的使用者绝不限于入学的幼童，普通百姓的初等文化学习同样将其作为教材。比如，每年内郡有数以千计的田家子被征调到边塞戍守，他们在服役之余可以接受一定的教育^⑥。敦煌、居延出土了不少《急就篇》残简^⑦，说明吏卒也常以是书作为识字教材。此外，在河北望都、安平等地发掘的一些汉墓中，墓壁砖面上题有《急就篇》的文字^⑧，有学者猜测这是工匠砌卷排砖时所写的序号^⑨，足见《急就篇》的普及程度。可以说，《急就篇》风行于边郡与内地，读者包括了学童与庶民。通过讽诵与习字，草木鸟兽、器用百物之名渐为受学者掌握，关于王朝制度的认识也悄然植入。有意思的地方正在于此：绝大多数读者的日常生活与“高高在上”的中央官制其实牵连不多，但蒙书的编纂者却认定他们有必要具备基本的了解。《急就篇》的例子让我们注意到，传扬汉家制度，已经成为部分知识分子的追求。

（二）《汉官篇》

《后汉书·文苑传》有作者的简短传记：“王隆字文山，冯翊云阳人也。王莽时，以父任为郎，后避难河西，为窦融左护军。建武中，为新汲令。能文章，所著诗、赋、铭、书凡二十六篇。”^⑩由此可知，王隆曾历仕王莽、光武两朝。以汉家制度为内容的《小学汉官篇》无疑应撰于汉室复兴以后。

该书文字随胡广《汉官解诂》的佚文而得以保留不少。试举数例：

1. 司马中外，以亲宠殊，平事尚书，宰尹枢机，勉用八政，播时百谷。
2. 下理坤道，上和乾光，谓之司空。
3. (刺史)十有三牧，分土食焉。
4. 太守专郡，信理庶绩，劝农赈贫，决讼断辟，兴利除害，检察郡奸，举善黜恶，诛讨暴残。
5. 少官嗇夫，各擅其职。^⑪

另外，《太平御览·州郡部》所引“冀赵常山，兗卫济河，青齐海岱，徐鲁淮沂，杨吴彭蠡，荆楚衡阳，益庸岷梁，凉郃黑水，雍别朔方，交阯南越，幽燕朝鲜，并代晋翟”这段介绍十三州的文字^⑫，在王隆原书

① 张传官：《急就篇校理》，第449—450页。

② 张传官：《急就篇校理》，第449页。

③ 参见张娜丽：《西域出土文書の基礎的研究：中國古代における小學書・童蒙書の諸相》，东京：汲古书院，2006年，第116—131页。

④ 石声汉：《试论崔寔和四民月令》，崔寔撰，石声汉校注：《四民月令校注》，北京：中华书局，1965年，第79—108页。

⑤ 贾思勰撰，缪启愉校释：《齐民要术校释》卷三，北京：农业出版社，1982年，第163页。

⑥ 邢义田：《汉代边塞吏卒的军中教育》，《治国安邦：法制、行政与军事》，第585—594页。

⑦ 参见福田哲之：《説文以前小学書の研究》，东京：创文社，2004年，第120—154页；张娜丽：《西域出土文書の基礎的研究：中國古代における小學書・童蒙書の諸相》，第88—101页。张传官：《试论〈急就篇〉的新证研究》（《复旦学报》2012年第3期）指出新刊布的肩水金关汉简中同样存在《急就篇》残迹。

⑧ 北京历史博物馆、河北省文物管理委员会编：《望都汉墓壁画》，北京：中国古典艺术出版社，1955年，第9页。孟昭林：《无极甄氏诸墓的发现及其有关问题》，《文物》1959年第1期。河北省文物研究所编：《安平东汉壁画墓》，北京：文物出版社，1990年，第10—13页。

⑨ 北京历史博物馆、河北省文物管理委员会编：《望都汉墓壁画》，第9页。安志敏：《评“望都汉墓壁画”》，《考古通讯》1957年第2期。

⑩ 《后汉书》卷八〇上《文苑上·王隆传》，第2609页。

⑪ 孙星衍等辑，周天游点校：《汉官六种》，第11—24页。

⑫ 《太平御览》卷一五七，北京：中华书局，1960年，第762页。

中,应该紧跟在第3条之后。从朝廷公卿到州郡乡官的名称和职掌,都被王隆编入了这部识字课本。

据以上引文可以确认,王隆主要采用四字一句的叙述格式,节奏规整,但用字简单、文意质朴。西晋司马彪给予的“诸文侔说,较略不究”的评价^①,与此契合。这是由童蒙书籍的性质决定的,目的是方便初学者习字、讽诵与理解。另一方面,《汉官篇》虽为字书,但却是第一部完整罗列、介绍朝廷百官的著述。作为《急就篇》的继承者,《汉官篇》承载的官制知识十分丰富且颇具体系,在传扬汉家制度方面,无疑更进一步。当然,王隆撰写该书,还有独特的政治背景。

新莽、东汉之间的易代,是王隆正在经历的巨变。王莽在西汉末掌权后,大力推动所谓“复古改制”。新朝建立后,改造国家与社会的措施更是层见叠出^②。官僚制度可谓面目全非,几乎颠覆了西汉模式^③,《汉书·百官公卿表》对此的总结是“王莽篡位,慕从古官,而吏民弗安,亦多虐政”^④。取代新莽的东汉政权以复兴汉室为旗号,建立者刘秀以中兴之帝自居^⑤。统治阶层在官制礼仪上亦进行了“拨乱反正”^⑥,试图荡除新莽余毒。在此政治环境下问世的《汉官篇》,实际上是对新莽覆灭、汉德重生的一种宣告^⑦。王隆在小学中加入介绍、称美刚刚恢复的汉家制度的内容,无疑是希望增进庶民对新政权的了解。另一方面,东汉官制虽然名义上以汉制为依归,但也经历了不小的调整,《续汉书·百官志》称“世祖中兴,务从节约,并官省职,费减亿计”^⑧。先前字书中的官制内容已经与时代脱节,像《急就篇》里提到的丞相、御史大夫都是不再设置的官职。王隆撰《汉官篇》,是对初等教育中制度知识的一次更新。我们很容易在《汉官篇》里找到新时代的印记。比如大司马、大司徒、大司空三者组成的三公制在光武朝最终稳定下来^⑨,上文举出的《汉官篇》关于大司马、大司空的文字,正是这一制度新貌的写照。

另外,王隆的县令身份也值得关注。西汉中后期以来,儒学兴盛,在地方推行教化逐渐成为郡守、县令的分内职责^⑩。其中,兴学、劝学被视作教化的代表性措施。东汉县令长兴办学校、设立学官、劝民就学等事例,多见于《后汉书》及存世碑刻,先行研究已有搜集,不再赘述^⑪。此处想提醒注意县令长亲自授业的现象。如刘梁在桓帝时为北新城长,“乃更大作讲舍,延聚生徒数百人,朝夕自往劝诫,身执经卷,试策殿最,儒化大行”^⑫。灵帝朝《成阳令唐扶碑》云:“追惟尧德广被之恩,依陵亳庙,造立授堂。四远童冠,扞衣受业,著录千人,朝益莫习,衍衍闾閻,尼父授鲁,曷以复加。”^⑬这些事例显示,长吏在地方教育中介入颇深,甚至主导授业的内容。《汉官篇》很可能完成于王隆的县令任上,最初的用途是新汲地方的初等教育。

《急就篇》《汉官篇》以外,两汉之际出现的大量字书几乎没有留下只言片语。对童蒙书籍中汉家制度的考察,只能到此。目前得到的基本结论是:西汉后期以来,部分知识分子开始认为,王朝制度

① 《续汉书·百官志》,《后汉书》,第3555页。

② 参见陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》,北京:中华书局,2011年,第359—378页。

③ 参见阎步克:《王莽官制改革新论》,清华大学历史系、三联书店编辑部编:《清华历史讲堂初编》,北京:三联书店,2007年,第92—110页。

④ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第722页。

⑤ 参见陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》,第379—484页。

⑥ 《汉书》卷二二《礼乐志》,第1035页。

⑦ 参见佐藤达郎:《胡广〈汉官解詁〉の編纂:その経緯と構想》,《史林》(东京)第86卷第4号,2003年。

⑧ 《续汉书·百官志》,《后汉书》,第3555页。

⑨ 参见祝总斌:《两汉魏晋南北朝宰相制度研究》,北京:中国社会科学出版社,1990年,第61—74页。徐冲新作《王隆〈汉官篇〉小考》(《观书辨音:历史书写与魏恶精英的政治文化》,北京:北京大学出版社,2020年,第174—202页)指出《汉官篇》所述制度的断限当为西汉哀帝元寿二年(前1)九月至十二月。该文还对王隆的经历及《汉官篇》的学术渊源作了深入探讨,请参看。

⑩ 参见余英时:《汉代循吏与文化传播》,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社,1987年,第129—216页。

⑪ 遠藤祐子:《漢代における地方官学の政治的機能》,《立命館史学》第14号,1993年。邹水杰:《两汉县行政研究》,长沙:湖南人民出版社,2008年,第137—139页。

⑫ 《后汉书》卷八〇下《文苑下·刘梁传》,第2639页。

⑬ 洪适:《隶释》卷五,北京:中华书局,1985年,第60页。

是天下庶民必备的常识。他们把讲授汉家制度当作启迪蒙昧的一环,使此项知识随童蒙书籍的传播而得到一定的普及。第一小节曾提到,班固、樊长孙、刘珍、张衡等人曾对汉家典制“暗而不彰”的局面忧心忡忡,刘、张等人愤而执笔,希望藉制度撰述令天下“人无愚智,入朝不惑”。可以看到,两派知识分子的追求有相近之处。不过,小学书籍中的制度知识毕竟只是启蒙教育的一个板块,内容俗浅,尽管史游、王隆已做不少工作,班、樊等都不将其看成制度书写的正途。而胡广充分吸收了双方的成果,既尊重王隆奠定的基础,又通过添加具有学术性的诂解,赋予这部著作以深度。里程碑式的《汉官解诂》是两条脉络交汇的产物。

四、胡广与官制之学的建立

以上说明了制度书写风气兴起的学术条件。下面转入对官制之学建立的决定性人物——胡广的考察。

切入点在于《汉官解诂》一书。从自叙中“至顺帝时”数语可知,该书的纂写始于顺帝朝以后。结合胡广死于灵帝朝初期的史实,我们可将《汉官解诂》的问世时间大致定于桓帝时期^①。该书之前,已经出现一些关于汉代官制的文献。但根据上文的研究,它们有的并非学术产物,有的则寂寂无闻,未对知识界造成影响。在“增助来哲多闻之览”的明确意识下,胡广撰成《汉官解诂》,意味着研究性的官制撰述从构想转化为实践,并最终引发制度书写的潮流,使官制之学这一知识领域得以开辟。

先来细读《汉官解诂》,谈谈胡广怎样研究官制。按照胡氏自己的总结,他的工作是汇集有关官制礼仪的材料,为王隆《汉官》“作诂解”,并在此基础上“缀续后事”。也就是说,胡广将着力点置于训释文字与梳理沿革两个方面。先看前者。

在列举官名后对职掌略作说明,是《汉官篇》原书的基本形式。胡广的注解,很大部分针对王隆的遣词用句。比如王隆在“博士”条下提到“讲论五始”,胡广即引《公羊传》所谓“元年春王正月公即位”对“五始”加以阐释。《汉官》“司农”条云“调均报度,输漕委输”,这里的“委输”是行政运作中的专业术语,胡广对此解释道:“委,积也。郡国所积聚金帛货贿,随时输送诸司农,曰委输,以供国用。”《汉官解诂》也有针对整句的疏通,如王隆云“太子太傅,日就月将,琢磨玉质”,胡广注曰:“言太子有玉之质,琢磨以道也。”^②《汉官》受限于小学书籍的性质及四字一句的格式,文字只得从简。经胡广发挥,王隆对于官僚制度的理解,终能完整、畅达地呈现出来。

上述注解是胡广顺应王隆思路而作出的扩充。《汉官解诂》对官职名称的训释,则体现出胡广自己的思考:

1.胡广云:“官名祭酒,皆一位之元长者也。古礼,宾客得主人饌,则老者一人举酒以祭于地,旧说以为示有先。”

2.胡广云:“勋犹阍也,《易》曰‘为阍寺’。宦寺主殿宫门户之职。”

3.《汉官》云:“鸿胪赞通四门,抚柔远宾。”胡广云:“鸿,声也。胪,传也。所以传声赞导九宾也。”

4.《汉官》云:“执金吾,执禁典兵。”胡广云:“执金吾,吾者御也,典执金革,以御非常也。”^③

第1、2条“胡广云”对应的《汉官》原文已佚,从内容看,应是关于“博士祭酒”“光禄勋”两种官号的解析。第3、4条分别解释了“大鸿胪”“执金吾”的词意。官职名称本是官僚制度的基础要素,《汉官解诂》问世以前,未见学者深究。引文涉及的都是沿袭已久的官号,在政治生活中司空见惯,而从胡广作注的行为可知,它们原初的意义其实并不为人所熟悉。胡广审视官僚制度的眼光全面而彻底,随

① 佐藤达郎:《胡广〈汉官解诂〉の編纂:その経緯と構想》,《史林》(东京)第86卷第4号,2003年。

② 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第13—15、17页。

③ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第13、15—16页。

着他将官号的语义与得名的缘由列为思考的对象,那些“日用而不知”的制度元素被带入学术研究的视域。在这种看似基础的文字训诂背后,制度之学的广度和深度开始升级。

官制的沿革,是《汉官解诂》的另一重心。胡广的工作并不限于自叙所谓“缀续后事”,实际上,职官的源头及其在两汉的变迁,都属于他的考察范围。《汉官解诂》对“前、后、左、右将军”的梳理很好地说明了这一点,相关内容可以从《北堂书钞》《职官分纪》中辑得两条:

1.前、后、左、右将军,皆周末官,秦因之,位上卿,金印紫绶,皆掌兵及四夷。有长史,秩千石。

2.武帝征四夷,有左、右、前、后将军。宣元以后,杂错更置,或为前,或为后,或为左,或为右,虽不出征,犹有其官,在诸卿上。为国爪牙,所以扬示威灵于四远,折冲万里,如虎如熊。^①

关于诸将军,《汉书·百官公卿表》(下文简称“汉表”)云:“前、后、左、右将军,皆周末官,秦因之,位上卿,金印紫绶。汉不常置,或有前、后,或有左、右,皆掌兵及四夷。有长史,秩千石。”^②上引第1条注解与此基本一致,显示胡广直接袭取了《汉书》材料。第2条中,胡广论述了诸将军在武帝朝与宣元以后的情况,为制度的演变提供了更丰富的情节。

胡广对官制的溯源,展现出新的思想倾向。《汉官解诂》之前,“汉表”曾对汉代职官的来历做过简单介绍,正如卷首序言所谓“秦兼天下,建皇帝之号,立百官之职,汉因循而不革,明简易,随时宜也”,班固将绝大部分官职的源头推至秦代^③。与此相异,胡广则试图在汉官与上古三代之间构筑联结。如大鸿胪一职,“汉表”认为它来自秦代设置的典客^④,而《汉官解诂》将其与上古之制进行比附:“昔唐虞宾于四门,此则礼宾之制,与鸿胪之任亦同”^⑤。解说光禄、谏议、太中、中散等大夫官时,胡广谓“此四等于古皆为天子之下大夫,视列国之上卿”^⑥,力争在三代找到根源。除了职官设置,《汉官解诂》也把汉代的行政运作方式塑造成古制的继承者。东汉明帝以来,“每帝初即位,辄置太傅录尚书事”,胡广对此阐释道“犹古冢宰总己之义也”^⑦,无疑是在黏合古今之制。汉武帝“以中大夫为光禄大夫,与博士俱以儒雅之选”,在胡广眼中,这种“异官通职”的做法出自周代,故云“《周官》所谓‘官联’者也”^⑧。我们知道,西汉中期以来,人们的历史认识经历着一项巨大的转变,即秦政的合理性遭到否定,上古三代逐渐被看作优良的典范^⑨。《汉官解诂》让这种观念也落实到官僚制度的研究中。上文提及,东汉的古文学家在解释周制时,常以汉制附会。胡广从上古为汉官寻求依据的做法,很可能受到了经学领域这一学术倾向的直接启发。

胡广将启蒙教材提升为学术著述的工作,其实不限于文字训诂与梳理沿革。他还补充了不少通过亲身经历而积累的官场知识。关于卫尉及其属官执勤方式的记录,是一个很好的例子:

卫尉主宫阙之内,卫士于垣下为庐,各有员部。凡居宫中者,皆施籍于门,案其姓名。若有医巫僦人当入者,本官长吏为封启传,审其印信,然后内之。人未定,又有籍,皆复有符。符用木,长二寸,以当所属两字为铁印,亦太卿灸符,当出入者,案籍毕,复齿符,乃引内之也。其有官位得出入者,令执御者官,传呼前后以相通。从昏至晨,分部行夜,夜有行者,辄前曰:“谁!谁!”

① 《北堂书钞》卷六四,天津:天津古籍出版社,1988年,第262页;孙逢吉:《职官分纪》卷三三,《景印文渊阁四库全书》第923册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第628页。第2条系孙星衍漏辑的佚文。

② 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第726页。

③ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第722页。

④ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第730页。

⑤ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第15页。

⑥ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第13页。

⑦ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第12页。

⑧ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第13页。

⑨ 参见阎步克:《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社,1996年,第324—333页;陈苏镇:《〈春秋〉与“汉道”——两汉政治与政治文化研究》,第133—306页。

若此不解,终岁更始,所以重慎宿卫也。^①

这段文字富含细节,门籍的操作办法、“符”的规制以及卫士“谁!谁!”式的盘问,唯有经常出入宫禁的官员才能知晓。胡广常年供职殿庭,以上叙述应当源自他的体验。也就是说,任官经历对胡广汲取官制知识、开展相关研究极为关键。当然,明确的学术意识同样重要。如果不具备胡广那样对于制度的关切与敏感,即便日日趋走丹墀,恐怕也难以将获知的汉家典制加以记述。

《汉官解诂》的完成,让胡广关于官制的思考落到实处并呈现于世。如同关闸开启一般,在东汉晚期的数十年间,《独断》《汉官典职仪式选用》《汉官仪》等围绕汉代典制的著述联翩而至。说官制之学由胡广正式创立,不只是基于时间上的先后,他对后起学者造成的深刻影响才是主因。

汉末官制撰述的代表人物,如蔡邕、蔡质、应劭等,无一不从胡广那里汲取营养。胡氏曾将自己多年来积累的汉制材料全部传授给弟子蔡邕,这成为后者撰写相关著作的基础^②。在福井重雅的研究中,《独断》袭取胡广之说的证据已被逐一发掘^③。蔡邕为东汉国史撰写“朝会”“舆服”等志,同样来自胡广的启迪,这一点放在下文详谈。蔡邕叔父蔡质撰《汉官典职仪式选用》,收集了许多日常的琐碎仪节。据此推测,作者在供职朝廷的过程中,曾用心观察、记录官场生活。蔡质这一治学方式与前文揭示的胡广经验如出一辙。应劭是制度之学的另一重镇,他选择为《汉官》作注^④,显然出于对《汉官解诂》的仿效。《汉官仪》中也有摘录自胡广著作的文字^⑤。

通观汉魏之际官制类著述,很容易发现开风气者胡广打下的烙印。我们再举两件具体例证。

一是“舆服志”的出现。灵帝、献帝时期,《东观汉记》的编纂工作由蔡邕、马日磾、杨彪、卢植等人负责^⑥。蔡邕为东汉国史撰写了“十志”。“十志”篇名可考者有七,分别为《律历志》《礼乐志》《郊祀志》《天文志》《地理志》《车服志》《朝会志》^⑦。前五种志书在《汉书》中已经确立。蔡邕创设的《车服志》《朝会志》,反映出汉末学者新的关注点。

《尚书·舜典》曰:“明试以功,车服以庸。”车服是用以赏功劳、序尊卑的一种官场仪制。两汉时期,一套自天子达于百官的车服规定逐渐形成。而胡广是从学术角度加以综合考述的先行者。《汉官解诂》对“鹵簿”“轂下”“鸾旗”等术语的阐释,展现了胡广围绕车制所作思考:

- 1.天子出,车驾次第,谓之鹵簿。长安时,出祠天于甘泉用之,名曰甘泉鹵簿。
- 2.轂下,喻在辇轂之下,京师之中。
- 3.鸾旗,以铜作鸾鸟车衡上。^⑧

《续汉书·舆服志》另外援用了一些胡广关于服制沿革的论说,如:

- 1.高山冠,盖齐王冠也。秦灭齐,以其君冠赐近臣谒者服之。
- 2.《春秋左氏传》有南冠而縶者,则楚冠也。秦灭楚,以其君服赐执法近臣御史服之。
- 3.赵武灵王效胡服,以金珰饰首,前插貂尾,为贵职。秦灭赵,以其君冠赐近臣。^⑨

以上引文显示,舆服的源流与原理,被纳入了制度之学的考察范围。该学术动向引发了学者对“轮駟

① 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第14页。

② 《续汉书·律历志》刘昭注引蔡邕《戍边上章》:“臣所师事故太傅胡广,知臣颇识其门户,略以所有旧事与臣,虽未备悉,粗见首尾。”(《后汉书》,第3083页)《续汉书·礼仪志》刘昭注引谢沈《后汉书》:“太傅胡广博综旧仪,立汉制度,蔡邕依以志。”(《后汉书》,第3101页)

③ 福井重雅:《蔡邕〈独断〉の研究》,《陸賈〈新語〉の研究》,东京:汲古书院,2002年,第136—143页。

④ 《隋书》卷三三《经籍志二》,第967页。

⑤ 《文选》卷三七刘越石《劝进表》李善注引应劭《汉官仪》曰:“太子太傅,琢磨玉质,言太子有玉之质,琢磨以道也。”(上海:上海古籍出版社,1986年,第1703页)《北堂书钞》卷五四引应劭《汉官》曰:“执金吾,典执金革,以御非常。”(第200页)以上二句与《汉官解诂》中文字一致,见孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第16—17页。

⑥ 刘知幾撰,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》卷一二,上海:上海古籍出版社,2009年,第317页。

⑦ 吴树平:《蔡邕撰修的〈东观汉记〉十志》,《秦汉文献研究》,第172—211页。

⑧ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第22页。

⑨ 《续汉书·舆服志》,《后汉书》,第3666—3668页。

冠章”的重视。在《独断》中,蔡邕花费大量笔墨辨析皇帝与百官的车驾、冠服,延展了胡氏的研究^①。刘昭注《续汉书·舆服志》,频频引用《独断》,说明该书关于汉代车服的考证颇具价值。蔡邕于国史设“志”来专门记叙车制与服制,是同一学术脉络的产物。稍晚的汉魏之际,谢承撰《后汉书》,继续设置《舆服志》^②,董巴则有《大汉舆服志》一书传世^③。刘昭论《续汉书》诸“志”,谓“车服之本,即依董、蔡所立”^④。也就是说,《续汉书·舆服志》的文献基础是蔡邕、董巴二人的“舆服志”。《续汉书·舆服志》对胡广观点的数次征引,以及奉之为论的做法,在蔡、董二人的作品中当已存在。这是汉魏间舆服撰述源出胡广的直接证据。

顺带指出,百官朝会仪式获得格外关注,以至蔡邕撰《朝会志》加以记录,也是受胡广影响。建元二年(480),南齐群臣讨论国史编纂,檀超等主张效仿蔡邕立《朝会志》。王俭在驳议中谈到“朝会志”的来历:“《朝会志》前史不书,蔡邕称先师胡广说汉旧仪,此乃伯喈一家之意,曲碎小仪,无烦录。”^⑤这条材料明确显示,蔡邕重视朝会议的态度继承自胡广。刘昭注《续汉书·礼仪志》引“蔡邕曰”又提到:

群臣朝见之仪,视不晚朝十月朔之故,以问胡广。广曰:“旧仪,公卿以下每月常朝,先帝以其频,故省,唯六月、十月朔朝。后复以六月朔盛暑,省之。”^⑥

根据引文,蔡邕曾就“群臣朝见之仪”的来龙去脉向胡广求教。这是师徒二人共同探讨朝会仪式的具体事例。

本文想提供的第二个例证是,汉末以降的制度研究延续了胡广将当代制度溯源至上古三代的倾向。这一点在应劭的著述里有所体现。按照“汉表”,九卿中的太常与大司农分别源自秦代设置的奉常与治粟内史^⑦。从《汉官仪》的以下两条佚文可知,应劭在更“光辉”的尧舜时代为二者发现了根底:

1.太常,古官也。《书》曰,伯夷“典朕三礼”,“帝曰‘咨伯,汝作秩宗’”。

2.大司农,古官也。唐、虞分命羲、和四子,敬授民时。^⑧

先前的制度文献梳理官职源流,对象主要是三公九卿等高级别官僚。从《汉官仪》的佚文推测,应劭至少对六百石以上诸官的由来都做过考察,扩展了官职起源研究的范围。九卿的一些属官,比如太史令、虎贲中郎将、公车司马令等,因为应劭的建构而与古制具备了承接关系:

1.太史令,秩六百石。望郎三十人,掌故三十人。昔在颛顼,南正重司天,火正黎司地。唐虞之际,分命羲和历象日月星辰,敬授民时。至于夏后、殷、周,世序其官,皆精研术数,穷神知化。当春秋时,鲁有梓慎,晋有卜偃,宋有子韦,郑有裨灶,观乎天文,以察时变,其言屡中,有备无害。汉兴,甘石、唐都、司马父子,抑亦次焉。未途偷进,苟忝兹阶,既暗候望,竞飭邪伪,以凶为吉,莫之惩纠。

2.虎贲中郎将,古官也。《书》称“武王伐纣,戎车三百两,虎贲八百人,擒纣于牧之野”。言其猛怒如虎之奔赴也。

3.公车司马令,周官也。

4.太医令,周官也。

5.侍中,周官。号曰常伯,选于诸伯,言其道德可常尊也。

① 福井重雅编:《史记西京杂记·独断》,第319—345页。

② 刘知幾撰,浦起龙通释,王煦华整理:《史通通释》卷三,第52页。参见吴树平:《〈东观汉记〉的缺陷与诸家后汉书》,《秦汉文献研究》,第276—295页。

③ 《隋书》卷三三《经籍志二》,第970页。

④ 刘昭:《后汉书注补志序》,《后汉书》附录,第1页。

⑤ 《南齐书》卷五二《文学·檀超传》,北京:中华书局,1972年,第891页。

⑥ 《续汉书·礼仪志》,《后汉书》,第3131页。

⑦ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第726、731页。

⑧ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第127、134页。

6. 侍御史,周官也,为柱下史,冠法冠。^①

以今制比附上古圣王之制的做法,在魏晋以降的官制撰述中愈发强烈。此处用两晋之际由荀绰撰写的《晋百官表注》来说明^②。关于“太尉”,《汉官仪》尚与“汉表”保持一致,视该职为秦制的产物^③。《晋百官表注》则称“太尉,古官也”^④。《汉官仪》考证尚书令源出秦官^⑤,而荀绰云:“尚书令,唐虞官也。”^⑥在荀氏书中还有光禄大夫、太子太傅、太医令等职被认为起自上古^⑦。另外,《宋书·百官志》也对三公九卿等重要官职的来历做过交代,将其与“汉表”相关内容对比即可发现两者差异明显。沈约把绝大部分职位的根源都安排在上古三代,承接着汉末以来官制研究的趋势。可以看出,制度之学在汉魏之际兴起以后,人们的官制史认识发生了转折。

以上梳理说明,胡广的官制礼仪研究在知识界引发了剧烈反响;同类著作相继出现,他的视野、方法也被尊奉与拓展,制度之学由此走向兴盛。胡广何以具备如此强大的影响力?除了学术上的开创性,胡广的政治地位也是不应忽视的因素。《后汉书·胡广传》云:“在公台三十余年,历事六帝,礼任甚优。”^⑧胡广的仕宦生涯贯穿安帝、顺帝、冲帝、质帝、桓帝、灵帝六朝^⑨。自顺帝后期开始,胡氏长期占据三公之位,“凡一履司空,再作司徒,三登太尉,又为太傅”,“每逊位辞病,及免退田里,未尝满岁,辄复升进”^⑩。又据本传所记“其所辟命,皆天下名士”可知^⑪,胡广门下网罗了大量当朝精英。蔡邕《胡公碑》云“公自二郡及登相位,凡所辟用,遂至大位者,故司徒中山祝恬,其余登堂阁,据赋政,策勋、树功、流化者,盖不可胜载”^⑫,更能看出胡广凭借辟举制而获得的士林领袖一般的角色。熹平元年(172),八十二岁的胡广辞世。葬仪上皇帝赐予的哀荣,以及门生故吏的会赴、悼念,是其位望的集中展示:

使五官中郎将持节奉策赠太傅、安乐乡侯印绶,给东园梓器,谒者护丧事,赐冢茔于原陵,谥文恭侯,拜家一人郎中。故吏自公、卿、大夫、博士、议郎以下数百人,皆绋经殡位,自终及葬。^⑬《后汉书》据此谓:“汉兴以来,人臣之盛,未尝有也。”^⑭胡广位极人臣、倍受拥戴,他的学问与著作自然是官僚界、知识界的瞩目对象,其中先进、合理的部分因而容易得到发扬。

五、余论:官制撰述的经世性

东汉晚期出现的大量职官文献,往往只被后人用作说明两汉制度的史料。这些著作以及背后的官制之学在当时政治生活中的意义,暗而不彰。观察官制撰述的角色与价值,能够帮助我们进一步理解书写朝廷制度的行为何以流行并持续。

首先应该明确,除了史书中“百官表”“职官志”一类文本,绝大多数官制书写所预设的受众,并非后世的读史者。在樊长孙眼中,制度书写的功用是“令人无愚智,入朝不惑”。此处的“人”,既指向供

① 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第128、130、133、135、138、144页。

② 参见黄桢:《书籍的政治史——以〈晋公卿礼秩故事〉〈晋百官表注〉为中心》,《中华文史论丛》2015年第2期。

③ 《汉书》卷一九上《百官公卿表上》,第725页。孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第122页。

④ 《北堂书钞》卷五一,第182页。

⑤ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第140页。

⑥ 《北堂书钞》卷五九,第230页。

⑦ 《续汉书·百官志》刘昭注引荀绰《晋百官表注》曰“(太子太傅)唐虞官”,《后汉书》,第3606页。《北堂书钞》卷五五引《晋百官表注》云“太医令一人,周官也”,卷五六引《晋百官表注》云“光禄大夫,古官也”,第207、211页。

⑧ 《后汉书》卷四四《胡广传》,第1510页。

⑨ 参见西川利文:《胡广伝覚書:党錮事件理解の前提として》,《佛教大学文学部論集》第82号,1998年。

⑩ 《后汉书》卷四四《胡广传》,第1510页。

⑪ 《后汉书》卷四四《胡广传》,第1510页。

⑫ 蔡邕:《蔡中郎文集》卷四,第6b—7a页。

⑬ 《后汉书》卷四四《胡广传》,第1510—1511页。

⑭ 《后汉书》卷四四《胡广传》,第1511页。

职朝廷的官僚,也包括偶尔与政府交涉的庶民,官制撰述就是要使这些同时代的人们在面对相关事务时不至于陷入困惑。在撰述理念上与樊长孙一脉相承的胡广,用“令世施行,庶明厥旨”来表明《汉官解诂》的使命,他在意的也是让汉朝臣民理解当前施行的典制。应劭在建安元年(196)的上表中表达了对其所撰《汉仪》的期许:“虽未足纲纪国体,宣洽时雍,庶几观察,增阐圣听。惟因万机之余暇,游意省览焉。”^①“未足”乃谦辞,应氏对《汉仪》的定位正是“纲纪国体,宣洽时雍”,他渴望着这部制度著作能帮助献帝治国施政。如上所述,汉末的制度学者不曾将自己的研究视为史学作品,制度撰述在成立之初其实具有很强的实用性质。

回到当时的社会环境可以发现,官制文献的读者集中于官僚群体。我们知道,汉代政治的日常运行,强调以律令和故事为依据,但汉代律令繁多,故事范围更广,随时间推移,其数量亦必庞大。要掌握两者并适当地加以运用,对官员来说绝非易事。职是之故,“明习故事”在官场成为一种颇受推崇的才能^②。如《后汉书·樊准传》云:“视事三年,以疾征,三转为尚书令,明习故事,遂见任用。”^③《黄香传》云:“帝亦惜香干用,久习旧事,复留为尚书令,增秩二千石,赐钱三十万。”^④尽管引文提到的故事并不限于官僚制度,但不难推知,官员在处理、参与这个方面的事务时,了解涉及职官设置与官场仪制的规定、习惯十分必要。官制撰述说到底,是学者从海量的律令、故事中提取相关信息,并加以总结和阐释的结果。这样的专题著作作为官员提供了方便,契合需要。

《汉官典职仪式选用》的“官场指南”性格最为明显。根据佚文,蔡质对朝廷百官的沿革、职掌进行过简要的梳理,这是关于汉代官制的基本资料。进一步,蔡质站在官员的角度,介绍了行事履职过程中应当了解的知识和遵守的准则,包括赏赐拜除、官员相见、出入宫阙、参与典礼等多种场合。这些信息有的来源于成文规定。比如书中列出的刺史监察郡国的“六条”,当引用自前代诏书^⑤。又如,蔡质完整记录了汉灵帝立宋贵人为皇后的过程:

尚书令臣囂、仆射臣鼎、尚书臣旭、臣乘、臣滂、臣谏、臣诣稽首言:“……今吉日以定,臣请太傅、太尉、司徒、司空、太常条列礼仪正处上,群臣妾无得上寿,如故事。臣囂、臣鼎、臣旭、臣乘、臣滂、臣谏、臣诣愚暗不达大义,诚惶诚恐,顿首死罪,稽首再拜以闻。”制曰:“可。”……皇后初即位章德殿,太尉使持节奉玺绶,天子临轩,百官陪位。皇后北面,太尉住盖下,东向,宗正、大长秋西向……^⑥

这段文字,前半部分直接抄取了皇帝与群臣往复商议的文书。后半关于仪式程序的材料来自太常等事先制定的“礼仪正处”,也就是仪注。蔡质还收集了大量不成文的惯例。机构内部官员之间的称呼、礼敬方式即属此类。比如该书云:“(尚书)郎见左、右丞,对揖无敬,称曰左、右君。丞、郎见尚书,执板对揖,称曰明时。见令、仆射,执板拜,朝贺对揖。”又载:“三署郎见光禄勋,执板拜;见五官、左、右将,执板不拜。于三公诸卿无敬。”^⑦“门候见校尉,执板下拜”,“五营司马见校尉,执板不拜”^⑧,这是军官间的礼敬规范,蔡质亦有留意。皇帝给予某些官员的特殊礼遇,也是在政治生活中逐渐形成的习惯。比如尚书郎“入直台中”,可以享受食宿上的优待:“官供新青缣白绶被,或锦被,昼夜更宿,帷帐画,通中枕,卧旃蓐,冬夏随时改易。太官供食,五日一美食。”^⑨皇帝对掌管机要的尚书官员时常有额外赏赐,蔡质讲述道:“尚书令、仆射,给赤管大笔两枝。”又云:“尚书令、仆、丞、郎,月赐隃臠大墨

① 《后汉书》卷四八《应劭传》,第1613页。

② 邢义田:《从“如故事”和“便宜从事”看汉代行政中的经常与权变》,《治国安邦:法制、行政与军事》,第380—412页。

③ 《后汉书》卷三二《樊准传》,第1129页。

④ 《后汉书》卷八〇上《文苑上·黄香传》,第2614—2615页。

⑤ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第208页。

⑥ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第209—210页。

⑦ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第202、205页。

⑧ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第207页。

⑨ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第206页。

一枚,小墨二枚。”^①蔡质的记录如一扇窗口,透露出汉代政治体制下数量巨大、内容细密的官场法则。在各职位间迁转的官员,需要不断面对和学习各类典职规范、处事仪节。《汉官典职仪式选用》作为专门汇集这方面材料的便捷读本,在前述背景下,它的问世想必受到了官僚界的热烈欢迎。

此处想就上文提到的不成文惯例稍作补充。惯例与成文的条品法式,实际上均为官僚群体日常行事的凭据^②,但在汉末制度书写兴起以前,依赖口耳相传的惯例是流通范围有限、令官员难以充分掌握的知识。经过制度学者的搜集、整理,官制礼仪方面的习惯终于文本化,始能够以较固定的形态广为传播。我们用一条有趣的材料来具体说明。应劭《汉官仪》载:

桓帝时,侍中迺存年老口臭,上出鸡舌香与含之。鸡舌香颇小,辛螫,不敢咀嚼。自嫌有过,得赐毒药,归舍辞决,欲就便宜。家人哀泣,不知其故。赖寮友诸贤闻其怨失,求视其药,出在口香,咸嗤笑之,更为吞食,其意遂解。存鄙儒,蔽于此耳。^③

据引文,侍中迺存不知桓帝所赐鸡舌香为何物,以为皇帝欲令其死,举家悲切,后赖同僚开示才解除误会。皇帝身边奏答应对的近臣须口含鸡舌香,其实是东汉政治生活中业已形成的习惯。《汉官典职仪式选用》云:“省阁下大屏称曰丹屏,尚书郎含鸡舌香,伏其下奏事。”^④《汉官仪》也提到尚书郎“含香奏事”的故事:“郎握兰含香,趋走丹墀奏事。”^⑤含香的原因,按照《宋书·百官志》的解释,是为了让皇帝面前的说话者“气息芬芳”^⑥。而从上引文的情况可见,含香的常规可能只在近臣间因循,不为外人熟悉。新上任的迺存才会因不知晓这项传统而闹出笑话。不过,随着蔡质、应劭等学者将“近臣含香”之类的旧例写入著作,不成文的习惯凝结为有据可查的守则,迺存式的误解渐成历史。与此同时,那些原本在各种“圈子”内部沿袭的成规,也因制度撰述的传阅,转化为整个官僚界都能接触的共有知识。

除了协助官员的日常行政,为官制的建设提供指导,也是制度书写的用武之地。在论述该问题之前,需要知晓的是:汉廷在筹划或实施政治改革时,一般会从何处寻找根据?《后汉书·朱浮传》所载朱浮的论议涉及职官制度,我们以此为例。光武帝建武六年(30),朱浮针对守令有纤微之过即见斥罢的现象上书谏争,其中论据部分为:

臣闻日者众阳之所宗,君上之位也。……五典纪国家之政,《鸿范》别灾异之文,皆宣明天道,以征来事者也。……然以尧舜之盛,犹加三考,大汉之兴,亦累功效,吏皆积久,养老于官,至名子孙,因为氏姓。当时吏职,何能悉理;论议之徒,岂不喧哗。盖以为天地之功不可仓卒,艰难之业当累日也。^⑦

在经义之外,被朱浮用来批评当前措施的理据,是西汉前期的吏制旧例。同年,光武帝赋予刺史罢黜守令之权的举动,又引起了朱浮的不满:

窃见陛下疾往者上威不行,下专国命,即位以来,不用旧典,信刺举之官,黜鼎辅之任,至于有所劾奏,便加免退,覆案不关三府,罪谴不蒙澄察。……夫事积久则吏自重。吏安则人自静。《传》曰:“五年再闰,天道乃备。”夫以天地之灵,犹五载以成其化,况人道哉!^⑧

西汉后期,二千石长吏若被刺史弹劾,要经三公遣掾史案验,才能黜退^⑨。朱浮提出,当前“信刺举之官,黜鼎辅之任”的做法亟待纠正,因为它既违背圣贤的教诲,也不符合历来“旧典”。上述事例中,朱

① 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第206页。

② 邢义田:《从“如故事”和“便宜从事”看汉代行政中的经常与权变》,《治国安邦:法制、行政与军事》,第380—394页。

③ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第137—138页。

④ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第206页。

⑤ 孙星衍等辑,周天游点校:《汉官六种》,第143页。

⑥ 《宋书》卷三九《百官志上》,北京:中华书局,1974年,第1236页。

⑦ 《后汉书》卷三三《朱浮传》,第1141—1142页。

⑧ 《后汉书》卷三三《朱浮传》,第1143—1144页。

⑨ 《后汉书》卷三三《朱浮传》,第1143页。

浮数次提倡改善地方行政,其理据均采自经典与故事,而通观这一时期对各项政策的讨论、执行可以发现,以经义和成准作为依据,实为汉代政治的常规。故对于官制建设的参与者来说,深入了解这一领域内的“旧典”乃必要步骤。

这样的环境下,充分整理旧式仪品的官制著作,在朝廷讨论、调整相关政策的过程中无疑富有参考价值。当然,为皇帝、朝臣提供知识资源,服务制度建设,也正是汉末学者纂录官制时自觉的意识。应劭的系列著作将这一点展现得淋漓尽致。

前文已经提及,应劭对《汉仪》的经世目的有明确定位,即“纲纪国体,宣洽时雍”。该书何以具有如此效用?据《后汉书·应劭传》,《汉仪》乃“删定律令”而成。此处“律令”应取广义,包含律令、仪注、故事等各类品式章程。也就是说,《汉仪》是官制礼仪方面“旧典”的汇编,自然会对相关政策的谋划商讨有所助益。另可注意该书撰写时的政治背景。应劭献《汉仪》,时在建安元年。那么,该书的编纂正值东汉政局最为混乱的时期。尤其是董卓挟帝西迁,洛阳遭大肆破坏,图籍旧章亦纷乱亡失^①,用应劭自己的话说就是“逆臣董卓,荡覆王室,典宪焚燎,靡有孑遗,开辟以来,莫或兹酷”^②。至献帝都许,形势才稍微稳定,各项事业迎来重振的机遇。应劭在此时献上保存有“典宪”的《汉仪》,可谓切合时宜。从司马彪《续汉书》“朝廷制度,百官仪式,所以不亡者,由劭记之”的评价来看^③,应劭的官制礼仪之学对制度文明在汉末动乱中的延续发挥了重要作用。

应劭的此项工作并未终止。《应劭传》载:

(建安)二年(197),诏拜劭为袁绍军谋校尉。时始迁都于许,旧章堙没,书记罕存。劭慨然叹息,乃缀集所闻,著《汉官礼仪故事》,凡朝廷制度,百官典式,多劭所立。^④

根据引文,应劭在建安二年之后继续编撰以汇聚故事为主旨的书籍。这部《汉官礼仪故事》的上呈对献帝朝廷意义巨大,“朝廷制度”“百官典式”的重建均从中受益。实际上,应劭自建安元年直至去世,一直在专制河北的袁绍府中任职^⑤。由是可知,在邺城与许都之间,存在着一条供制度知识流动的通道。另一方面,如佐藤达郎已经指出的,应劭搜集、保存汉代典制的努力,很可能受到了来自袁绍的驱动^⑥。毕竟,职官设置、礼仪开展方面的资料对“霸府建设”同样极具帮助。

以上,本文在王朝的日常行政、制度建设中发掘出制度撰述的意义。经世,不仅是官制撰述的目的,也是其实际功用。可以说,自汉末开始兴起的制度之学在很大程度上是一种经世之学。魏晋以降,职官撰述愈发繁盛。图书目录设立“职官”子目,能够说明官制之学已经成为重要的学术领域。对官制的记述也逐渐受到官方的重视,齐梁之际问世的《齐职仪》以及后来的《唐六典》,均为政治权力推动的成果^⑦。官制撰述在政治生活中的角色与价值,是促成这一历史脉络的重要因素。

[责任编辑 孙 齐]

① 《三国志》卷六《魏书·董卓传》裴松之注引《续汉书》:“卓部兵烧洛阳城外面百里。又自将兵烧南北宫及宗庙、府库、民家,城内扫地殄尽。”(北京:中华书局,1964年,第176—177页)《隋书》卷三二《经籍志一》:“董卓之乱,献帝西迁,图书缣帛,军人皆取为帷囊。所收而西,犹七十余载。两京大乱,扫地皆尽。”(第906页)

② 《后汉书》卷四八《应劭传》,第1612—1613页。

③ 《三国志》卷二一《魏书·徐干、陈琳、阮瑀、应瑒、刘桢传》裴松之注,第601页。

④ 《后汉书》卷四八《应劭传》,第1614页。

⑤ 吴树平:《〈风俗通义〉杂考》,《秦汉文献研究》,第297—301页。

⑥ 佐藤达郎:《应劭〈汉官仪〉の编纂》,《関西学院史学》第33号,2006年。

⑦ 参见黄桢:《制度的书写与阅读——对汉唐间政治文化的一项考察》,第155—166页。

忻州九原岗北朝壁画墓墓主人蠡测

张金龙

摘要:忻州九原岗壁画墓是近年发现的最重要的北朝墓葬。因该墓曾经严重被盗,显示墓主人身份的墓志难觅踪迹,成为无头公案,严重影响了对该墓历史文化价值的认识。通过对已知北朝大墓规格及墓主人身份的比较分析,结合文献记载及北朝后期政治军事形势,可以确定该墓墓主人属于东魏北齐统治集团中的最高层级,其生前官位和死后赠官当介于已出土墓志的亲王高润(冯翊王)与外戚娄叡(东安王)之间。通过对可能人选生平事迹及史志所载墓所的排比分析,可以排除葬于忻州九原岗的东魏勋贵刘懿(刘贵)与北魏末年一度控制朝政的大军阀秀容人尔朱荣及其从子尔朱兆,北齐外戚段韶和斛律金、斛律光父子,地位接近段韶和斛律父子的贺拔仁和侯莫陈相,以及地位略低于此诸人的可朱浑元(道元)、韩轨、潘乐。而最有可能的人选便是东魏政权的实际控制者高欢(神武帝)的妹夫库狄干。库狄干是高欢最主要的创业亲信之一,是仅次于高欢及其子高澄和高洋的第二号军政人物,为东魏北齐政权的建立和巩固作出了巨大贡献,完全有资格拥有像忻州九原岗壁画墓那样的大墓为其安魂之所。壁画墓所在位置也与清代方志中库狄干墓在忻州西门外的记载吻合,而其出身于库狄部落及曾在秀容尔朱荣部下为将、后追随高欢南征北战的经历,均与墓葬壁画特别是狩猎图所描绘的场面若合符节。几乎可以断定,该墓墓主人即为库狄干。若此,则该墓下葬应在北齐文宣帝天保四年(553)秋,墓葬壁画得以精美保存亦与绘制时间有关。

关键词:忻州九原岗壁画墓;狩猎图;墓主人;东魏北齐;墓葬规格;官爵死赠;勋贵集团;库狄干

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.07

忻州九原岗北朝壁画墓位于山西省忻州市忻府区兰村乡下社村东北约600米处,被评为2014年中国六大考古新发现,是近年发现的最重要的北朝墓葬。据报道,该墓甬道及墓室四壁的壁画几乎全部被盗揭或破坏,只有墓室顶部星象图得以保留,而墓道东、西、北三壁及墓室顶部残存壁画,总面积就达到200余平方米^①。残存“墓葬壁画内涵丰富,是研究北朝社会文化、生活和军事的珍贵资料”,尤其是该墓壁画中的狩猎图保存完好,“是中国目前现存面积最大的墓葬狩猎图壁画”,具有独特的学术文化价值^②。然而由于该墓葬发掘前曾被盗严重,墓中陪葬品几乎被洗劫一空,墓室壁画绝大部分皆被剥走,显示墓主人身份的墓志及遗骸亦难觅踪迹。因此,要确定墓葬的准确年代和墓主

作者简介:张金龙,首都师范大学历史学院教授(北京100089)。

① 李尚鸿:《带您探秘忻州九原岗北朝壁画墓 欣赏中国最大〈狩猎图〉》,《三晋都市报》2013年12月25日。

② 孟苗:《2014年中国考古六大新发现出炉 忻州九原岗北朝壁画墓入选》,《山西日报》2015年1月10日。该文引述九原岗北朝壁画墓考古发掘领队张庆捷研究员之语云:“九原岗墓道壁画对魏晋南北朝这一阶段考古学来讲,是非常重要的考古发现。从壁画内容及规模来看,该墓无论是对地下世界的想象还是对现实生活的描绘都比同时期其他壁画墓的内容更加丰富,手法更加精细。作为中国首次发现的北朝时期长卷式狩猎图,其中透露的信息为研究北朝时期冶炼技术、民族融合、服饰外貌以及北朝时期绘画艺术和中国绘画发展史提供了珍贵的实物例证。墓道北壁壁画中的木结构建筑为同时期墓葬中首次发现,第一次用绘画的形式展现了北朝建筑的风采。这是中国目前现存面积最大的墓葬狩猎图壁画。”该墓发掘项目执行领队渠传福研究员说:《狩猎图》“面积约有六七十平方米,这在整个中国古代墓葬壁画中乃至中国古代绘画领域,都是最大的,不仅有人物,还有动物、植物、山水等等,而且从绘画技艺上看,绝对属于一流画家的作品,代表着当时绘画最高水平,具有极高的艺术价值”(李尚鸿:《带您探秘忻州九原岗北朝壁画墓 欣赏中国最大〈狩猎图〉》)。

人身份,可以说具有极大的困难。

关于墓葬的具体时代,发掘者通过其与北朝时期有关墓葬的比较,“初步推断该墓葬的年代应为东魏至北齐早期”,并“初步推测墓主人身份显赫,位高权重,应该是东魏或北齐统治集团的一位重要人物”^①。从目前所见相关报道来看,学界比较一致的看法是,该墓葬属于东魏北齐时期的一位大贵族。忻州九原岗北朝壁画墓究竟为何人之墓,欲根据墓葬出土文物显然已经无法确定。该墓曾入选2013年全国十大考古新发现评候选项目,但遗憾的是最终未能入选,据发掘项目负责人张庆捷说:“落选原因之一,是墓主人的身份没有确定”;“如果后续工作中有新发现,明年可继续申报十大考古新发现,专家在终评时也曾明确给出答复”^②。可见未能确定墓主人是该墓落选十大考古新发现的主要的甚至是唯一的原因,亦足见这一问题的探究对提升该墓学术文化价值的重大意义。

有参与发掘的专家指出:“如果墓志已被盗走,要确定墓主人的身份、年代和其他一些珍贵资料,已不可能了。”这一说法过于绝对。虽然不像出土墓志那样可以立即确定墓主人姓名谁,但作为这样高级别的墓葬,墓主人想必不会是在历史上不曾留下踪迹的无名之辈,通过考证以确定墓主人并非毫无可能。发掘报告并未提及墓中是否有遗骸或遗骨存在,而据新闻报道,谓“出土的人体骨骼数量也较少,且保存状况较差,暂时还不能判断墓主的性别和年龄”。虽然从体质人类学角度无法对墓主人性别和年龄等基本情况作出明确判断,但只要有遗骨残存就不排除通过基因检测判断墓主人性别、人种、年龄等基本要素的可能性。期待发掘者能够对此作进一步考察,为最终确定墓主人身份创造条件。该墓墓志已被盗墓者盗走,以致无法明确墓主人及其准确的下葬时间。但笔者认为,与已出土北朝大墓进行比较,并结合文献记载及北朝后期的政治军事形势,这一悬案似乎有可能得到圆满解决。

一、非东魏刘懿(贵)之墓

就目前所知情况来看,墓葬地理位置和墓葬残存壁画仍是推断该墓所处时代乃至墓主人身份不可忽视的重要线索。有报道称:“据当地村民介绍,墓志在十几年前被盗卖,志文中有‘秀荣大将军’几个字,结合墓葬规模推测,墓主应该位高权重,是北朝时期高氏集团的核心人物。”^③据此可以得出几点认识:(1)该墓被盗当在2000年前后,属于被盗时间不长的墓葬;(2)墓志是在被盗时出土,盗墓者很可能就是当地村民,至少有当地村民参与其事;(3)墓志中有“秀荣大将军”字样,但不大可能是连在一起的,而应该是在不同位置出现了“秀荣”和“大将军”之词,最大可能就是在志首显眼处;(4)“秀荣”必为“秀容”之误读,“大将军”则为墓主生前所任或死后所赠将军号,最有可能为某某“大将军”。

墓葬所在的忻州九原岗恰在北朝秀容郡地界,这是破解该墓墓主人之谜的一个重要线索,而其“大将军”身份同样具有一定的参考价值。墓葬发掘报告指出:“清朝道光年间,在忻州九原岗曾出土过一方东魏刘懿墓志,志文称‘魏故使持节侍中骠骑大将军太保太尉公录尚书事都督冀定瀛殷并凉汾晋建郢肆十一州诸军事冀州刺史郢肆二州大中正第一酋长敷城县开国公刘君墓志铭’”^④。据此墓志和相关史籍记载,刘懿(即刘贵)与高欢是布衣之旧和儿女姻亲,卒于东魏兴和元年(公元539年)。此次发掘的九原岗北朝壁画墓,与河北磁县湾漳壁画墓相比存在许多共性,墓主人的身份地位可能也

① 山西省考古研究所、忻州市文物管理处:《山西忻州市九原岗北朝壁画墓》,《考古》2015年第7期。

② 《忻州九原岗北朝壁画墓遗憾落选》,《山西晚报》2014年4月10日。

③ 以上三处引文均见孟苗:《千年〈狩猎图〉再现北朝繁华》,《山西日报》2014年1月7日。

④ 按《刘懿墓志》载其死后追赠“都督冀定瀛殷并五州诸军事”,而墓志志首却记作“都督冀定瀛殷并凉汾晋建郢肆十一州诸军事”,文不对题,难以理解。就目前所见北齐墓志和史传记载来看,仅见死赠十二州、十州都督,而东魏除高欢外几乎全都是死赠五州都督,赠十一州都督的可能性为零。从墓志内容来看,似乎不大可能为伪志。细察墓志拓片,包括都督十一州诸军事在内的志首题名不存在后世涂改的可能性。墓志附载:“长子抚军将军银青光禄大夫都督肆州诸军事肆州刺史元孙”,“次子肆州主簿徽彦”。然据《北齐书》卷一九《刘贵传》,元孙为“员外郎、肆州中正,早卒,赠肆州刺史”(北京:中华书局,1972年,第251页),知其生前并未担任肆州军政长官,应该早于其父而死,《刘懿墓志》所载元孙官职为赠官无疑。不过徽彦作为肆州主簿,不排除为其父撰写志文且在志首题名中予以夸饰的可能性。

与刘懿差不多。但上述刘懿墓志具体出自九原岗何处并不清楚,是否与本次发掘的墓葬存在联系,还需要深入研究和多方面寻找相关证据。”看来墓葬发掘者有将该墓墓主人定为刘懿的考虑,但出于谨慎起见还是没有明确提出。发掘者将该墓定名为忻州九原岗北朝壁画墓,似乎也是这一认识的体现。

的确,刘懿是东魏北齐时期与秀容郡关系最为密切的一位重要人物。《刘懿墓志》云:“以兴和元年十一月辛亥朔十七日丁卯(539.12.13)薨于邺都”,“粤以二年岁在庚申正月庚戌朔廿四日癸酉(540.2.17)葬于肆卢乡孝义里”^①。按《魏书·地形志上》肆州秀容郡下本注:“永兴二年(410)置,真君七年(446)并肆卢、敷城二郡属焉。”领秀容、石城、肆卢、敷城四县。秀容县下本注:“永兴二年置。有秀容城、原平城、肆卢城。”^②可以确定,刘懿最后所葬之地即在肆州秀容郡辖区(北魏肆卢县)。据墓志及史传记载(见下),可知刘懿是东魏统治集团一位地位较高的官贵,且与高欢渊源深厚。墓志云:“君讳懿,字贵珍,弘农华阴人也。”按弘农华阴人刘懿不见于史,研究者判断其人即为高欢亲信刘贵。《北齐书·刘贵传》云:“刘贵,秀容阳曲人也。”^③虽与墓志所载其名字及郡望有异,但比较两者所载生平事迹,则可确定刘懿即刘贵的判断是准确的。

兹将《刘懿墓志》与《北齐书·刘贵传》之相关记载列表比较如下,以见其生平之一斑:

《刘懿墓志》	《北齐书·刘贵传》
父肆州,行成于己,名高当世。	父乾,魏世赠前将军、肆州刺史。
起家拜大将军府骑兵参军、第一酋长。	贵刚格有气断,历尔朱荣府骑兵参军。
庄帝之初,以勋参义举,封敷城县开国伯,食邑五百户。	建义(528)初,以预定策勋,封敷城县伯,邑五百户。
除直阁将军、左中郎将、左将军、太中大夫。	除左将军、太中大夫。
进爵为公,□(增)邑五百;拜散骑常侍、抚军将军。	寻进为公……加抚军将军。
乃除使持节、都督凉州诸军事、本将军、凉州刺史、假镇西将军,常侍、开国如故。	永安三年(530),除凉州刺史。
又为征南将军、金紫光禄大夫、兼尚书右仆射、西南大行台。	建明初(530),尔朱世隆专擅,以贵为征南将军、金紫光禄、兼左仆射、西道行台,使抗孝庄行台元显恭于正平。
复除使持节、都督二汾晋三州诸军事、骠骑将军、晋州刺史。	贵破显恭,擒之,并大都督裴儁等,复除晋州刺史。
又行汾州事。	普泰初(531),转行汾州事。
大丞相勃海王命世挺生,应期霸世。君既同德比义,事等鱼水,乃除使持节、都督肆州诸军事、本将军、肆州刺史。又加骠骑大将军、仪同三司,余如故。	高祖起义,贵弃城归高祖于邺。太昌初(532),以本官除肆州刺史,转行建州事。
遂以君为使持节、都督郑州诸军事、本将军、郑州刺史,仪同、开国如故。	天平(534—537)初,除陕州刺史。
入以本秩为御史中尉。	四年(537),除御史中尉、肆州大中正。
复兼尚书仆射、西南道行台,加开府,余如故。	其年,加行台仆射,与侯景、高昂等讨独孤如愿于洛阳。
以兴和元年(539)十一月辛亥朔十七日丁卯薨于邺都。	兴和元年十一月卒。
追赠使持节、侍中、太保、太尉公、录尚书事、都督冀定瀛殷并五州诸军事、冀州刺史,余官如故。	赠冀定并殷瀛五州军事、太保、太尉公、录尚书事、冀州刺史,谥曰忠武。

① 赵万里集释:《汉魏南北朝墓志集释》图版二九四,北京:科学出版社,1956年,第187页。

② 《魏书》卷一〇六上,北京:中华书局,1974年,第2474页。

③ 《北齐书》卷一九,第250页。

续表

《刘懿墓志》	《北齐书·刘贵传》
长子抚军将军、银青光禄大夫、都督肆州诸军事、肆州刺史元孙。	长子元孙,员外郎、肆州中正,早卒,赠肆州刺史。
世子散骑常侍、千牛备身洪徽。	次子洪徽嗣,武平(570—576)末,假仪同三司,奏门下事。

《北齐书》本传载刘贵“虽非佐命元功,然与高祖布衣之旧,特见亲重”。“齐受禅,诏祭告其墓。皇建(560—561)中,配享高祖庙庭。”墓志载刘懿世子洪徽,“妻大丞相勃海高王之第三女”,可见刘懿与东魏最高统治者高欢为儿女亲家,北齐建立后其家族即属于皇亲国戚。毫无疑问,刘懿(贵)在生前身后皆受荣宠,属于东魏高欢亲信集团核心成员,若谓忻州九原岗北朝壁画墓即是其墓,并非没有可能性。《北齐书·神武纪上》:“与怀朔省事云中司马子如及秀容人刘贵、中山人贾显智为奔走之友,怀朔户曹史孙腾、外兵史侯景亦相友结。刘贵尝得一白鹰,与神武及尉景、蔡儁、子如、贾显智等猎于沃野。见一赤兔,每搏辄逸,遂至迴泽。泽中有茅屋,将奔入,有狗自屋中出,噬之,鹰兔俱死。神武怒,以鸣镝射之,狗毙。”^①很显然,此记载亦与该墓狩猎图壁画所描绘的场景颇有相通之处。

然而,忻州九原岗北朝壁画墓可以肯定地说并非刘懿之墓。关于《刘懿墓志》,赵万里云:“清道光(1821—1850)初出忻(忻)县,归太谷温氏。《永乐大典》五千二百四原字韵引《太原志》:‘魏刘贵珍墓,在忻州城西九原冈上,有碑在焉,旧云御史中丞(丞当作尉)太尉公录尚书事敷城公。’是明初墓碑尚存。今碑与志并佚。”又引《山右金石录跋尾》云:“此石道光初出于忻州,焦解元丙照徙藏于家。”《山右石刻丛编》一云:“墓在忻州西九原冈上,道光间土人掘地得古玉数事。州人焦氏,购得其石。”《宝鸭斋题跋》上:“道光季年山西忻州民掘土得此碑,今藏某老媪家。”^②不管是掘土面世还是被盗出土,《刘懿墓志》在晚清被发现自无疑义,但其在民国年间便无闻于史,当已亡佚或毁损。而最新发现的九原岗北朝壁画墓中的壁画鲜艳如新,且当地村民曾于十余年前见到该墓墓志,亦证其为新近被盗之墓。

还有一点颇值得注意。据发掘者报道,“该墓的墓道长度和宽度虽小于磁县湾漳北朝壁画墓,但均大于东魏茹茹公主墓以及北齐东安王娄睿墓、武安王徐显秀墓、顺阳王库狄回洛墓”^③。学界比较一致的看法是,磁县湾漳北朝壁画墓当为北齐第一任国君文宣帝高洋陵墓,而娄叡等人则是北齐王朝位高权重的达官显贵。娄叡为北齐后期地位显赫的外戚,其叔父(养父)娄昭为“武明皇后之母弟”^④。武明皇后即高欢之妻,对高欢创业颇有襄助之功^⑤。高澄及北齐文宣、孝昭、武成三帝均为武明皇后所生,她先后被尊为皇太后、太皇太后、皇太后,孝昭、武成即位,娄太后发挥了巨大作用^⑥。娄太后乃是东魏北齐时期无人可及的第一女性,甚至可以说是北齐一朝最有权势的政治人物。其弟娄

① 《北齐书》卷一,第2页。

② 赵万里集释:《汉魏南北朝墓志集释》,第6册,第64、65页。按《山右金石录跋尾》为清人夏宝晋所撰,《山右石刻丛编》为清人胡聘之所撰,《宝鸭斋题跋》为清人徐树钧所撰。

③ 山西省考古研究所、忻州市文物管理处:《山西忻州市九原岗北朝壁画墓》,《考古》2015年第7期。

④ 《北齐书》卷一五《娄昭传》,第196页。

⑤ 《北齐书》卷一《神武纪上》:“家贫,及聘武明皇后,始有马,得给镇为队主。”卷一五《娄昭传》:“祖父提,雄杰有识度,家僮千数,牛马以谷量。”(第1、196页)

⑥ 参见《北齐书》卷九《神武明皇后娄氏传》,第123—124页。按《魏书》卷一一三《官氏志》:“匹娄氏,后改为娄氏。”(第3008页)《周书》卷一《文帝纪上》:高欢遣“高隆之、正娄昭等屯据壶关”(北京:中华书局,1971年,第11页)。卷三六《段永传》:“时有贼魁元伯生率数百骑,西自崞、潼,东至巩、洛,屠陷坞壁,所在为患。魏孝武遣京畿大都督匹娄昭讨之。”(第637页)可见娄氏本为匹娄氏。匹娄氏属于慕容鲜卑吐谷浑部族,《魏书》卷六《显祖纪》:皇兴四年(470)四月“戊申(十五,5.30),长孙观军至曼头山,大破(吐谷浑)拾寅。拾寅与麾下数百骑宵遁,拾寅从弟勿来及其渠帅匹娄拔累等率所领降附”(第130页)。匹娄拔累降附北魏后很可能被徙于北镇。《北齐书》卷一五《娄昭传》:“祖父提,雄杰有识度,家僮千数,牛马以谷量。性好周给,士多归附之。魏太武时,以功封真定侯。父内干,有武力,未仕而卒。”(第196页)按娄提在北魏太武帝时(424—452)封侯,而其孙娄昭在近百年后追随妹夫高欢建功立业,这种可能性并不大。娄提为献文帝皇兴四年降附北魏之匹娄拔累或其兄弟的可能性较大。“家僮千数,牛马以谷量”,正是其领有部民的反应。

昭为高欢创业亲信,曾任东魏领军将军、大司马、司徒等职,死于定州刺史任上,死后“赠假黄钺、太师、太尉,谥曰武。齐受禅,诏祭告其墓,封太原王。皇建初,配享神武庙庭”^①。娄叡为“武明皇太后兄子”^②，“叡幼孤,被叔父昭所养”^③。《娄叡墓志》:北齐时历任领军将军,使持节、瀛州刺史、开府仪同三司(司)、特进,使持节、丰州刺史,司空公,司徒公,太尉公,豫州道大行台尚书令,大将军,太尉公,判领军大将军府事,本官兼并省尚书令,使持节、肆州刺史,大司马,太傅,使持节、并州刺史,兼录尚书事,太师(仍并州刺史)。“以师傅之尊,将相之贵,总录帝机”,死后“天子举哀,百僚赴吊。赠帛百万匹,追赠假黄钺、右丞相、太宰、太师、太傅、使持节、都督冀定瀛沧赵幽青齐济朔十州诸军事、朔州刺史,开国、王如故,谥恭武王”。其于北齐孝昭帝皇建元年(560)“封南青州东安郡王”,后又“封始平县开国公”,食邑二千户,“别封许昌郡开国公”(亦当有食邑)。据《刘懿墓志》可知,其被封为敷城县开国公,食邑一千户。无论是在生前还是死后,娄叡的地位都远比刘懿为高,因此墓道长度和宽度均大于北齐东安王娄叡墓的墓主人,必非刘懿可知。徐显秀生前的爵位是武安王,最后所任官职为司空公及太尉公,死后“诏赠使持节、都督冀瀛沧赵齐济汾七州诸军事、冀州刺史、太保、尚书令”^④。库狄迴洛生前的爵位是顺阳郡王,任至使持节、都督朔州诸军事、朔州刺史,□(长?)兼太尉公,太子大(太)师,死后“诏赠使持节、都督定瀛济恒朔云六州诸军事、定州刺史、太尉公”^⑤。其地位虽低于娄叡,但又高于刘懿,考虑到两人死亡时间相差二十多年(539、562),则他们在当时统治集团中的地位应该相差不大,刘贵死后拥有像库狄迴洛一样规格的墓葬还是可能的。刘贵与娄叡之间的地位差距较大,完全不可能被葬于规格高于娄叡墓的墓葬中。由此也可进一步佐证,忻州九原岗北朝壁画墓并非东魏勋贵刘懿之墓。

山东拿云美术博物馆藏“大齐太尉公平梁王刘君墓志”盖,学界判断其为刘洪徽之墓志盖。《高阿难(徽)墓志》:“以天[保]九年岁次戊寅五月癸亥朔廿八日庚申,窆于肆州城西南系□山之□□□五里。”^⑥学界判断其人即刘洪徽之妻——高欢之女长乐公主。“太尉公平梁王”究为墓主生前最高官爵还是死后赠官追封,难以确定。若为前者,则其有无作为忻州九原岗壁画墓墓主人之可能?毛远明谓《高阿难墓志》所见系□山“当是‘系舟山’”^⑦,当是;然谓其“在今山西省忻州城西南”,并不准确。《隋书·地理志中》:楼烦郡秀容县,“有程侯山、系舟山”^⑧。《太平寰宇记·忻州·秀容县》:“系舟山,尧遭洪水,系舟于此,在县南四十里。”^⑨《大清一统志·忻州·山川》:“系舟山,在州南三十五里。”^⑩又《高阿难墓志》所载其葬地,“五里”前所缺三字当为方位及数字。若“之”后为东、西、南、北之类方位,则“五”前二字为“二十”“三十”等数字,若为东北、西南之类方位,则“五”前为“十”字,皆与壁画墓所在地下社村相差甚远。刘洪徽任职除上引《北齐书·刘贵传》及《刘懿墓志》附载外,还见于《北齐书》:乾明元年(560)“五月壬子(初二,6.10),以开府仪同三司刘洪徽为尚书右仆射”^⑪。乾明元年三月甲戌(廿三,5.3),可见“领军刘洪徽”^⑫。此“领军”或为领军大将军之省称。无法判断刘洪徽究竟死于何时,其最高官职为何,但可以肯定,即便是其生前任至墓志盖所载“太尉公”,也与北齐官僚集

① 《北齐书》卷一五《娄昭传》,第196页。

② 《娄叡墓志》,见山西省考古研究所、太原市文物管理委员会:《太原市北齐娄叡墓发掘简报》,《文物》1983年第10期。参见《北齐书》卷一五《娄昭传附叡传》,第197页。

③ 《北齐书》卷一五《娄昭传附叡传》,第197页。

④ 《徐显秀墓志》,见山西省考古研究所、太原市文物考古研究所:《太原北齐徐显秀墓发掘简报》,《文物》2003年第10期。

⑤ 《库狄迴洛墓志》,见山西省文物工作委员会:《北齐库狄迴洛墓》,《考古学报》1979年第3期。

⑥ 毛远明校注:《汉魏六朝碑刻校注》第9册,北京:线装书局,2008年,第26页。

⑦ 毛远明校注:《汉魏六朝碑刻校注》第9册,第28页。

⑧ 《隋书》卷三〇,北京:中华书局,1973年,第854页。

⑨ 《太平寰宇记》卷四二,北京:中华书局,2007年,第889页。

⑩ 《大清一统志》卷一一三,《景印文渊阁四库全书》第476册,第304页。

⑪ 《北齐书》卷五《废帝纪》,第75页。

⑫ 《北齐书》卷六《孝昭纪》,第81页。

团的最高层级还有一定距离。按照北齐中后期制度,刘洪徽并不具备拥有九原岗壁画墓那样规格墓葬的资格。

二、非北魏尔朱荣之墓

高欢生前曾任大丞相、柱国大将军、太师、都督中外诸军事、录尚书事(辞相国、天柱大将军,后自解都督中外诸军事),封渤海王、食邑十万户。“军国政务,皆归相府”,是东魏事实上的最高统治者。而在其死后,“赠假黄钺、使持节、相国、都督中外诸军事、齐王玺绂,辎辌车、黄屋、左纛、前后羽葆、鼓吹、轻车、介士,兼备九锡殊礼,谥献武王”^①,也完全是按照皇帝的丧葬礼仪。高澄生前也是东魏事实上的最高统治者,其所任官爵为“使持节、大丞相、都督中外诸军、录尚书事、大行台、渤海王”^②,死后的赠谥史无明载。东魏最高统治者高欢及其子高澄的墓葬肯定远大于娄叡之墓,应该比忻州九原岗北朝壁画墓的规格更大,至少也不会小于该墓,然高氏墓群位于东魏北齐首都邺城附近,在河北磁县境内,与山西忻州市没有任何关联。娄叡生前任至太师,在其临终之时,为北齐时期地位仅次于左、右丞相和太宰的高官。发掘报告将“忻州九原岗壁画墓”的时代确定为东魏北齐,笔者认同这一看法,则与娄叡相比,墓主人生前的官位和死后的追赠均应当更高,这是推断该墓墓主人的一个重要线索。此暂且不论。

关于墓葬壁画中的狩猎图,发掘报告指出:

墓道壁画第二层的“狩猎图”是北朝时期游牧民族狩猎习俗的真实写照,其场面规模宏大,明显不是简单的娱乐或生产活动。结合壁画中隐约可见的旗帜和营寨,推测此类狩猎活动,正是北朝秀容(容)郡一带某些部落通过狩猎练兵的艺术表现,射猎者应该不是普通猎户,而是部落军队成员。即如《北史》的《尔朱荣传》和《刘贵传》所记,“围山而猎”,“好射猎,每设围誓众,便为军阵之法,号令严肃,众莫敢犯”。这些壁画内容对研究北朝军队的训练方式和装备情况等具有重要参考价值。

笔者基本认同发掘报告对该墓狩猎图壁画写实性的判断,墓葬中的狩猎图壁画的确应该与墓主人生前的活动有关,也可以说是游牧部落狩猎和墓主人军事活动场景的艺术再现。如上所述,出生、成长和死葬秀容的东魏勋贵刘懿(贵)并非该墓墓主人,那么尔朱荣是否就是该墓墓主人呢?有研究者认为,忻州九原岗北朝壁画墓应为北魏末年显赫一时的尔朱荣或其侄子尔朱兆之墓^③。的确,尔朱荣是北魏晚期与秀容关系最为密切也是最为显赫的政治军事人物,若比较墓葬壁画及尔朱荣生平事迹,认为忻州九原岗北朝壁画墓墓主人为尔朱荣,这种可能性似乎很大。笔者亦曾就此进行考索,但最终还是否定了这种判断。

《魏书·尔朱荣传》:“北秀容人也。其先居于尔朱川,因为氏焉。常领部落,世为首帅。”^④始置于北魏明元帝永兴二年的肆州秀容郡秀容县“有秀容城”,当即尔朱氏部落牙帐所在地,也是秀容川之中心区。尔朱荣祖父代勤“曾围山而猎,部民射虎,误中其髀,代勤仍令拔箭,竟不推问”。荣父新兴在北魏孝文帝“太和(477—499)中,继为首长”。“牛羊驼马,色别为群,谷量而已。朝廷每有征讨,辄献私马,兼备资粮,助裨军用。”“及迁洛后,特听冬朝京师,夏归部落。每入朝,诸王公朝贵以珍玩遗之,新兴亦报以名马。转散骑常侍、平北将军、秀容第一领民酋长。新兴每春秋二时,恒与妻子阅畜牧于川泽,射猎自娱。”尔朱荣作为契胡游牧部落的领袖,从小即以射猎为生,史书对此亦颇为具体的记载。“好射猎,每设围誓众,便为军陈之法,号令严肃,众莫敢犯。”“初,荣之将讨葛荣也,军次襄垣,遂令军士列围大猎。有双兔起于马前,荣乃跃马弯弓而誓之曰:‘中之则擒葛荣,不中则否。’既

① 《北齐书》卷一《神武纪上》、卷二《神武纪下》,第7、9、17、18、24页。

② 《北齐书》卷三《文襄纪》,第32页。

③ 徐锦顺:《尔朱荣或尔朱兆?——从〈狩猎图〉看忻州九原岗北朝壁画墓墓主》,《中原文物》2015年第6期。

④ 《魏书》卷七四,第1643页。

而并应弦而殪,三军咸悦。及破贼之后,即命立碑于其所,号‘双兔碑’。”“荣性好猎,不舍寒暑,至于列围而进,必须齐一,虽遇阻险,不得回避,虎豹逸围者坐死。”尔朱荣将射猎作为训练军队战斗力的重要方式,其死党曾委婉地提出反对意见,尔朱荣则认为“今若止猎,兵士懈怠,安可复用也”^①。

尔朱荣被杀后,其尸首下落不明,究竟葬于何处,史书中没有明确记载。北魏“前废帝初(531), (尔朱)世隆等得志”,接连下诏对尔朱荣进行追赠:“故使持节、侍中、都督河北诸军事、天柱大将军、大丞相、太师、领左右、兼录尚书、北道大行台、太原王荣,功济区夏,诚贯幽明……可赠假黄钺、相国、录尚书事、司州牧,使持节、侍中、将军、王如故。”“故假黄钺、持节、侍中、相国、录尚书、都督中外诸军事、天柱大将军、司州牧、太原王荣,惟岳降灵,应期作辅,功侔伊、霍,德契桓、文……可追号为晋王,加九锡,给九旒銮辂、虎贲、班剑三百人、辇辂车,准晋太宰、安平献王故事,谥曰武。”^②由此推测,当时很可能在尔朱世隆主导下为尔朱荣举行了隆重的葬礼,其墓地在秀容故里的可能性非常之大。

尔朱荣之侄尔朱兆也是射猎高手,《魏书·尔朱兆传》:“少骁猛,善骑射,手格猛兽,蹀捷过人。数从荣游猎,至于穷岩绝涧人所不能升降者,兆先之。荣以此特加赏爱,任为爪牙。荣曾送台使,见二鹿,乃命兆前,止授二箭,曰:‘可取此鹿,供今食也。’遂停马构火以待之。俄然兆获其一。”^③在尔朱荣被北魏孝庄帝刺死后,尔朱兆作为尔朱氏势力的代表人物,曾重振旗鼓,杀害孝庄帝并行废立之举,一度控制了北魏政局。他与高欢结拜为兄弟,但很快即分道扬镳,后在韩陵山之战(532)中大败于高欢。在高欢的追击下,尔朱兆先“奔晋阳”,又“走于秀容”。“王又追击,度赤洪岭,破之,众并降散。兆窜于穷山,杀所乘马,自缢于树。王收而葬之。”^④《元和郡县图志·河东道三·石州·离石县》:“离石山,今名赤洪岭,在县西五十步。高欢大破尔朱兆于赤洪岭,盖此处也。”^⑤难以确定尔朱兆是被高欢就地埋葬于赤洪岭附近,还是归葬于其故地秀容。即便是葬于秀容,对于一个手下败将,高欢会不会为其建造一座豪华墓葬,且在其墓中绘满精美壁画,通过狩猎图等图像来表彰其生前辉煌事迹?何况当时还是战火纷飞的时代。可以断定,绝对不会有这种可能性。

关于高欢击败、剿灭及安葬尔朱兆的相关情形,《北齐书·神武纪上》载:

尔朱兆大掠晋阳,北保秀容。并州平。神武以晋阳四塞,乃建大丞相府而定居焉。尔朱兆既至秀容,分兵守险,出入寇抄。神武扬声讨之,师出止者数四,兆意怠。神武揣其岁首当宴会,遣奚泰以精骑驰之,一日一夜行三百里,神武以大军继之。二年正月,奚泰奄至尔朱兆庭。军人因宴休惰,忽见泰军,惊走,追破之于赤洪岭。兆自缢,神武亲临厚葬之。慕容绍宗以尔朱荣妻子及余众自保焉(乌)突城,降,神武以义故,待之甚厚。^⑥

按今山西吕梁市(离石区)周边山区皆为赤色土,赤洪岭盖即其地。据《元和郡县图志》记载,赤洪岭当指离石西山。焉(乌)突城应该就在尔朱兆自缢的赤洪岭不远处,今离石周边有诸多村寨带有“塙”字,慕容绍宗自保之地似当以焉突城(戍)为是。若先将尔朱兆运回秀容(忻州)安葬^⑦,再到慕容绍宗自保之地离石焉突城接纳其余部,显然于理不通。从上下文义来看,高欢应该是先“厚葬”了尔朱兆,而后才有其部将慕容绍宗的归降,故而不大可能会出现将尔朱兆安葬于秀容的情况。最大可能还是就地将其尔朱兆埋葬,而高欢当时率军进行追击,自然也能够亲临其葬礼。

由此来看,忻州九原岗北朝壁画墓若为尔朱氏人物的墓葬,只能是尔朱荣之墓,而不会是尔朱兆

① 以上见《魏书》卷七四,第1643—1644、1650—1651、1653—1654页。

② 《魏书》卷七四《尔朱荣传》,第1655页。

③ 《魏书》卷七五,第1661页。

④ 《魏书》卷七五《尔朱兆传》,第1664页。

⑤ 《元和郡县图志》卷一四,北京:中华书局,1983年,第398页。

⑥ 《北齐书》卷一,第9页。按“乌突城”原作“焉突城”,中华书局点校本改,参见本卷“校勘记”〔一〇〕,第12页。

⑦ 时当正月初天寒地冻之时,绘制墓葬壁画恐非易事。要绘制出像忻州九原岗壁画墓中鲜艳如新的精美壁画,不到入夏气温升高之时难以办到。在当时情况下,花费数月甚至半年时间为尔朱兆建造豪华墓葬,对高欢而言显然既无必要也无可能。

之墓。雍正《定襄县志》载,“(元魏)尔朱荣墓”在“林木村”^①。《山西通志·陵墓三·定襄县》亦载:“魏天柱大将军尔朱荣墓,在林木村。”^②光绪《定襄县补志》载“(元魏)尔朱定襄王墓”“在林木村”。又云:“考《金元明遗事》:明宏(弘)治四年(1491),被奸民夜发,盗取宝器,闻有弓弩声,乃止其发。”^③同书卷首第七图右栏,可见“南林木村”“北林木村”及“尔朱荣墓”,墓在两林木村之间(南林木村西北、北林木村西南)^④。雍正《定襄县志》载“山风下都”有“南林木村、北林木村”,“林木秋光”为定襄第八景,该志收录数首描写“林木秋光”的诗,诗中可见“森森松柏”“高林秋色”等语^⑤。看来当地确有一片以高松古柏为主的森林,两村得名当与此有关。《山西通志·水利四·定襄县》“滹沱河渠”下本注载“滹沱河经忻口东折入县境”,该县共有二十一渠“引滹沱河水”,其中包括“林水(木)村渠”。“林木村渠,起高村西南,经庄头至林木村,合泉水,溉稻田。”^⑥尔朱荣墓所在的林木村有滹沱河水渠流过,属于滹沱河谷的平原地带。今定襄县北部季庄乡有南林木村和北林木村,清代两林木村当即其地。推测“林木”原本作“陵墓”,其得名或与尔朱荣墓有关。两林木村占地较广,很可能就是尔朱荣家族墓园所在。该地向南远眺滹沱河,在滹沱河几字形大拐弯处接近正北方,其西南和东南距滹沱河的距离亦相当,其北面倚靠虎山(卧虎山、将军山),可以说是一块难得的风水宝地。

尔朱荣墓所在的林木村与刘懿墓所在的忻州九原冈并非一地。《山西通志·陵墓三·忻州》:“魏太尉录尚书事刘贵珍墓,在州西九原冈上。”^⑦乾隆《忻州志》卷四《坟墓》亦载:“(魏)太尉录尚书事刘贵珍墓,治西九原冈上。”^⑧光绪《忻州志·邱墓》:“(魏)太尉录尚书事刘贵珍墓,治西九原冈上。志铭道光年间土人刨得,存东门焦氏家。”^⑨《山西通志·山川十·忻州》:“九龙岗,在州西,一名九原冈,仞有九。元好问《募修学疏华表》:‘俯窥于双鹤连冈,雄镇于九龙。’又《天庆观记》:‘吾州跨西冈而城,冈占城之半,是谓九龙之原。……《水经》谓滹沱经九原城北流,此其地也。冈势突起,下瞰井邑,故以庙学道观佛寺镇之。”^⑩刘懿墓所在的“九原冈上”,究为今忻州何地,已无法查证。墓志载其“葬于肆卢乡孝义里”,《山西通志·古迹四·忻州》:“肆卢故县,《北魏·志》:肆卢县,治新会城。真君七年,并三会隶焉。即肆卢城也。又北魏肆卢县有台城、大邗城。《旧志》:西北五十里肆卢川,土人名四六奇村。”^⑪光绪《忻州志》“金村都”下有“四六奇村,距城四十里”^⑫。今金村之东(略偏北)之奇村镇当即清代四六奇村,其地已翻越九原冈(西),非刘懿墓所在的“九原冈上”。又同书“奇村都”下有“奇村,距城二十五里”,“索石都”之“六石村,距城二十五里”^⑬。今忻州火车站北之小奇村、西北之六石村,当即其地。刘懿墓所在地最大可能应该就在这一带。毫无疑问,刘懿墓所在地“九原冈上”和尔朱荣墓所在地“林木村”并非一地,在清代两地分属于忻州和定襄县。细审山西省忻州市卫星地图,壁画墓所在的忻州市忻府区兰村乡下社村东北约600米处,虽然距离九原冈不远,但其地较为平

① 雍正《定襄县志》卷一《地理志·坟墓》,《中国地方志集成》山西府县志辑13《雍正定襄县志 光绪定襄县补志》,南京:凤凰出版社/上海:上海书店/成都:巴蜀书社,2005年,第21页。

② 《山西通志》卷一七四,《景印文渊阁四库全书》第548册,第394页。

③ 光绪《定襄县补志》卷三《建置志·坟墓》“元魏”条,《雍正定襄县志 光绪定襄县补志》,第269—270页。

④ 光绪《定襄县补志》卷首《绘图》,《雍正定襄县志 光绪定襄县补志》,第225页。

⑤ 雍正《定襄县志》卷一《地理志·都里》《八景》、卷八《艺文志·诗词》,《雍正定襄县志 光绪定襄县补志》,第18、24、204—206页。

⑥ 《山西通志》卷三二,《景印文渊阁四库全书》第543册,第126页。又可参见雍正《定襄县志》卷一《地理志·水利》,《雍正定襄县志 光绪定襄县补志》,第19页。

⑦ 《山西通志》卷一七四,《景印文渊阁四库全书》第548册,第392页。

⑧ 乾隆《忻州志》卷四《坟墓》,《中国地方志集成》山西府县志辑12《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第141页。

⑨ 光绪《忻州志》卷七《古迹》,《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第234页。

⑩ 《山西通志》卷二六,《景印文渊阁四库全书》第542册,第809页。

⑪ 《山西通志》卷六〇,《景印文渊阁四库全书》第544册,第106页。

⑫ 光绪《忻州志》卷一三《乡都》,《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第255页。

⑬ 光绪《忻州志》卷一三《乡都》,《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第254、255页。

敞,应该与刘懿墓所在的“九原冈上”并非一地。清代方志关于尔朱荣墓的记载可靠性较高,其地与位于忻州九原冈附近的北朝壁画墓可以说毫不相干。

目前所见尔(尔)朱氏成员墓志,其出土地点均位于洛阳。尔朱世隆之弟《尔朱绍墓志》:“君讳绍字承世,北秀容人也。”(买珍第四子)《尔朱袭墓志》:“君讳袭字显伯,北秀容人也。”(买珍第六子)^①二人分别于“永安二年(529)六月廿三日(7.14)薨于位”或“薨于洛阳”,“永安二年十一月七日(12.22)迁葬于司空公之茔”。又,隋《尔朱敞墓志》:“公讳敞字乾罗,秀容人也。”《尔朱端墓志》:“公讳端字休偏,北秀容人也。”^②两志亦皆出土于洛阳。《叱列延庆妻尔朱元静墓志》:“叱列延庆妻阳平长郡君尔朱氏。郡君讳元静,北秀容人也。……祖并州……父司空……母清河长公主。”^③按志载其“弟司徒公博陵王”,即尔朱彦伯;“二弟彭城王太宰”,即尔朱仲远。则其“父司空”即尔朱“买珍,世宗时武卫将军,出为华州刺史”^④。尔朱世隆、绍、袭亦为尔朱元静之弟。绍、袭二志所载“司空公之茔”即是尔朱买珍之葬地,可以确定的是担任过北魏武卫将军、华州刺史等职的尔朱买珍在死后埋葬于洛阳。这符合北魏孝文帝迁都后的汉化政策,南迁代人在死后必须葬于洛阳。尔朱氏虽然与其他早已离散了部落的代人有别,入仕北魏的尔朱氏成员仍然能够保留旧籍,但在死后却未归葬秀容故里。与已经脱离了部落生活的尔朱买珍不同,作为尔朱氏部落的世袭领民酋长,尔朱荣虽然在扶持孝庄帝即位后成为掌控北魏政权的最有力人物,但他主要不是在洛阳朝廷掌控朝政,而是回到故地率领契胡武士和新归附部众,在河北地区进行征战,秀容川仍为其根基之地。基于此,尔朱荣很可能还是选择在父祖坟墓旁为自己修建陵墓,即其墓地更大可能应该是在北秀容境内。位于今山西省定襄县的滹沱河谷地,大概就是秀容川(北秀容)的中心区域,此与尔朱荣墓位于林木村的记载若合符节。因此似可认为,今定襄县北部季庄乡之南、北林木村一带应即尔朱荣家族墓园所在地。

三、在北齐大墓中的位置

就目前发现的北魏墓葬壁画和东魏北齐墓葬壁画来看,画风和规模似乎都有较大的差距。比较而言,忻州九原岗北朝壁画墓具有更典型的东魏北齐墓葬壁画风格。发掘报告指出:“该墓壁画中仙禽神兽的数量和布局,与磁县湾漳北朝壁画墓最为接近。”也就是说,从壁画风格而论,忻州九原岗北朝壁画墓为尔朱荣墓的可能性也是很小的,其墓主人还是应该首先考虑东魏北齐时代的王公贵族。若能明确其在已知北朝大墓中的定位,便可为破解墓主人之谜找到合适的切入点。兹据相关考古报告,将反映北朝后期八座大墓规格的数据列表比较如下:

	墓葬总长度 (米)	墓道长度 (米)	甬道长度 (米)	墓室面积 (米 ²)	墓壁厚度 (米)	终年 (岁)	死亡时间	下葬时间
洛阳北魏宣武帝景陵 ^⑤	54.8	40.6 ^⑥	8.50/8.52 ^⑦	6.73×6.92 =46.5716		33	515年正月 十五(2.14)	二月廿一日 (3.21)
磁县东魏蠕蠕公主墓 ^⑧	34.89	22.79 ^⑨	5.76 ^⑩	5.23×5.58 =29.1834		13	550年四月 七日(5.8)	五月十三日 (6.12)

① 赵万里集释:《汉魏南北朝墓志集释》图版二七三、二七四之二,第3册,第172、173页。

② 赵万里集释:《汉魏南北朝墓志集释》图版三八三、三八四之二,第4册,第249、251页。

③ 赵万里集释:《汉魏南北朝墓志集释》图版三三〇,第3册,第211页。

④ 《魏书》卷七五《尔朱彦伯传》,第1665页。

⑤ 中国社会科学院考古研究所洛阳汉魏城队、洛阳古墓博物馆:《北魏宣武帝景陵发掘简报》,《考古》1994年第9期。

⑥ 长40.6米,宽上2.85、下2.7—2.8米。

⑦ 前长3.38—3.40米,宽2.35—2.40米;后长5.12、宽1.94米。

⑧ 磁县文化馆:《河北磁县东魏茹茹公主墓发掘简报》,《文物》1984年第4期。

⑨ 长22.79米,上口宽3.90、下底宽2.80米,北端深6.70米。

⑩ 长5.76米,南底宽2.80、北底宽1.84米。

续表

	墓葬总长度 (米)	墓道长度 (米)	甬道长度 (米)	墓室面积 (米 ²)	墓壁厚度 (米)	终年 (岁)	死亡时间	下葬时间
磁县湾彰壁画墓(北齐文宣帝高洋陵?) ^①	52	37 ^②	6.7 ^③	7.56×7.4 =55.944	2.25	31?	559年十月 十日(11.25)?	560年二月 十四日(3.26)?
忻州九原岗北朝壁画墓	41.2	31.5 ^④	3 ^⑤	5.4×5.4 =29.16(?)	墓室 0.45 甬道 0.7	?	?	?
寿阳北齐库狄迴洛墓 ^⑥	?	11.86 (12.50) ^⑦	3.1 ^⑧	5.44×5.42 =29.4848		57	562年三月	八月十二日 (9.25)
太原北齐娄叡墓 ^⑨	35.25?	21.3/22.3 ^⑩	8.25 ^⑪	5.7×5.65 =32.205		?	570年二月 五日(2.25)	五月八日 (6.26)
太原北齐徐显秀墓 ^⑫	30	20.6? ^⑬	2.75 ^⑭	6.65×6.3 =41.895		70	571年正月 七日(2.16)	十一月十七日 (12.19)
磁县北齐高润墓 ^⑮	63.16	约 50 ^⑯	5.62 ^⑰	6.40×6.45 =41.28	1.14	?	575年八月 廿二日(9.12)	576年二月 十一日(3.26)

综合上表所列相关数据,可以得出以下几个方面的认识:

(1)墓葬总长度的顺序依次是:①磁县北齐高润墓,②洛阳北魏宣武帝景陵,③磁县北齐文宣帝高洋陵(?),④忻州九原岗北朝壁画墓,⑤太原北齐娄叡墓,⑥磁县东魏蠕蠕公主墓,⑦太原北齐徐显秀墓。寿阳北齐库狄迴洛墓的总长度不明,估计应该排在最末。

(2)墓道长度的顺序依次是:①磁县北齐高润墓,②洛阳北魏宣武帝景陵,③磁县北齐文宣帝高洋陵(?),④忻州九原岗北朝壁画墓,⑤磁县东魏蠕蠕公主墓,⑥太原北齐娄叡墓,⑦太原北齐徐显秀墓,⑧寿阳北齐库狄迴洛墓。就身份明确的四座北齐官贵墓葬而言,墓道长度与墓主人身份具有正比例关系。不过,若这种判断具有普遍性,则被考古学界认定疑似北齐文宣帝高洋陵的磁县湾彰壁画墓,为宗室诸王之墓的可能性似乎更大。

(3)甬道长度的顺序依次是:①洛阳北魏宣武帝景陵,②太原北齐娄叡墓,③磁县北齐文宣帝高洋陵(?),④磁县东魏蠕蠕公主墓,⑤磁县北齐高润墓,⑥寿阳北齐库狄迴洛墓,⑦忻州九原岗北朝壁画墓,⑧太原北齐徐显秀墓。若就六座北齐墓葬而论,甬道长度与墓主人身份并不一定具有正比例

① 中国社会科学院考古研究所、河北省文物研究所、邯郸考古工作队:《河北磁县湾彰北朝墓》,《考古》1990年第7期;中国社会科学院考古研究所、河北省文物研究所:《磁县湾彰北朝壁画墓》,北京:科学出版社,2003年。

② 长37米,宽上3.88、下3.36—3.62米。

③ 长6.7米(前长2.22米,宽3.53米;后长4.48米,宽2.65米)。

④ 长31.5米,宽上3.5、下2.5米。

⑤ 长3米,宽1.86—1.95米。

⑥ 山西省文物工作委员会:《北齐库狄迴洛墓》,《考古学报》1979年第3期。

⑦ 口长11.86、底坡长12.50米,口宽2.40米。

⑧ 长3.1米,宽1.8米。

⑨ 山西省考古研究所、太原市文物管理委员会:《太原市北齐娄叡墓发掘简报》,《文物》1983年第10期;山西省考古研究所、太原市文物考古研究所:《北齐东安王娄睿墓》,北京:文物出版社,2006年。

⑩ 长21.3(22.3)米,上口宽3.55米。

⑪ 长8.25米,北宽1.80米。

⑫ 山西省考古研究所、太原市文物考古研究所:《太原北齐徐显秀墓发掘简报》,《文物》2003年第10期。

⑬ 南宽3.35、北顶宽2.75米。

⑭ 长2.75米,宽1.66米。

⑮ 磁县文化馆:《河北磁县北齐高润墓》,《考古》1979年第3期。

⑯ 长约50米,宽2.96米,北端下口宽2.50米;东西石门两扇,各高1.6、宽0.84、厚0.1米。

⑰ 长5.62米,宽1.86米;壁厚1.14米。

关系,显然以之作为确定墓主人身份的参数是不可靠的。

(4)墓室面积的顺序依次是:①磁县北齐文宣帝高洋陵(?),②洛阳北魏宣武帝景陵,③太原北齐徐显秀墓,④磁县北齐高润墓,⑤太原北齐娄叡墓,⑥寿阳北齐库狄迴洛墓,⑦磁县东魏蠕蠕公主墓,⑧忻州九原岗北朝壁画墓。磁县北齐文宣帝高洋陵(?)和洛阳北魏宣武帝景陵的墓室面积最大,似乎可以此作为墓葬规格的标准,但徐显秀墓墓室面积大于高润墓、娄叡墓和蠕蠕公主墓,库狄迴洛墓亦大于蠕蠕公主墓,则与墓主人身份不符。因此,以墓室面积大小作为判断墓主人身份高低的标准看来也是不完全可靠的。

(5)墓壁厚度仅有三座墓葬有报告,顺序依次是:①磁县北齐文宣帝高洋陵(?),②磁县北齐高润墓,③忻州九原岗北朝壁画墓。不清楚报告中有关墓葬长、宽的数据是否包括了墓壁厚度。假设只有忻州九原岗北朝壁画墓的长、宽数据没有包括墓壁厚度,则其面积应为34.2225平方米,在八座墓葬中位居第五^①。

尚不清楚考古学界究竟是以哪些数据作为确定墓葬规格——墓主人身份地位高低的基准参数,若以墓葬总长度和墓道长度而论,磁县北齐高润墓、洛阳北魏宣武帝景陵、磁县北齐文宣帝高洋陵(?)、忻州九原岗北朝壁画墓这四座墓葬的排序完全一致。若不考虑磁县东魏蠕蠕公主墓,则太原北齐娄叡墓和徐显秀墓的位次也是固定的。洛阳北魏宣武帝景陵的甬道最长,表明甬道长度与墓葬规格是有关联的,但就北齐墓葬来看,娄叡墓的甬道最长,似乎与墓主人生前的官位高低并不存在正比例关系,因此这一因素似亦可剔除。就墓室面积而论,虽不排除与墓主人官位之间的关联度,但应该还有其他因素的影响,如墓葬所处位置的土壤条件,墓葬高度亦即墓室的容积或许也是不能忽视的因素。就北齐大墓而言,娄叡墓、高润墓和徐显秀墓的墓室面积和墓主人身份不存在正比例关系^②。综合考虑各种因素,若将忻州九原岗北朝壁画墓与其他五座北齐墓葬相比,其规格低于文宣帝高洋陵(?)和高润墓,而在娄叡墓、徐显秀墓和库狄迴洛墓之上。疑为文宣帝高洋陵的磁县湾彰北朝壁画墓,墓道总长度和墓室长度都比冯翊王高润墓为低,但墓室面积却更大(墓壁亦更厚),究竟属于帝陵还是亲王墓,恐怕还需要通过以后的考古发现作进一步验证。

四、符合条件的北齐官贵人选

兹据墓志及《北齐书》本传记载,将上述已发掘的四位北齐官贵墓葬墓主人生前所任官、爵及死后的赠官等事项列表如下:

	磁县北齐高润墓	太原北齐娄叡墓	太原北齐徐显秀墓	寿阳北齐库狄迴洛墓
最高爵位	冯翊王(五千户),别封文城郡开国公(一千户)	东安王(二千户),别封许昌郡开国公	武安王	顺阳郡王
历任“公”官	司空公、司徒、太尉公、大司马、太保、太师、太宰	司空公、司徒公、太尉公、大将军、太尉公、大司马、太傅、太师	司空公、太尉公	兼太尉公
赠官	侍中、使持节、假黄钺、冀定沧瀛赵幽安平恒朔并肆十二州诸军事、左丞相、太师、录尚书事、冀州刺史	假黄钺、右丞相、太宰、太师、太傅、使持节、都督冀定沧瀛赵幽青齐济朔十州诸军事、朔州刺史	使持节、都督冀瀛沧赵齐济汾七州诸军事、冀州刺史、太保、尚书令	使持节、都督定瀛济恒朔云六州诸军事、定州刺史、太尉公

① 按考古报告云,“墓室砌筑于方形8米的土圻内,平面呈弧边方形,穹隆顶,边长5.85、高9.3米。四壁墙体厚0.45米”。按此处边长与墙体厚度的关系不是十分明朗,若边长5.85米不包括墙体厚度,则墓室室内面积略小于34.2225平方米,算墙体则略小于39.69平方米;若边长5.85米包括墙体厚度,则室内面积略小于29.16平方米,算墙体则略小于34.2225平方米。

② 王音《北朝晚期墓葬形制研究——以北魏洛阳时代至北齐都城地区的墓葬为例》(《故宫博物院院刊》2018年第3期)对相关墓葬的形制进行了考察,就大小规格而论,所分析的数据是墓室的长、宽尺度,但未涉及墓道的长度。

根据上表并结合上文对墓葬规格与墓主人身份地位关系的考察,推断忻州九原岗北朝壁画墓墓主人的身份应该具备如下要素:(1)生前最高爵位应该是某某王(食邑二千户),别封某某郡开国公;(2)生前所任最高官职(“公”)当为太宰,至少不低于太师,若在北齐后期也有可能为右丞相;(3)死后的赠官中至少应该包含:①假黄钺;②北齐前期为太宰,后期为右丞相或左丞相;③都督十州诸军事,十二州诸军事亦有可能。总的来看,其生前官位和死后赠官当介于亲王高润(高氏宗室诸王)与第二代外戚娄叡之间。最有可能的人选应该就是像刘懿那样,兼具外戚身份的高欢创业亲信(第一代外戚),不过刘懿因早在东魏初年就已死亡而远未能任至这样的高位。兼具外戚身份的高欢创业亲信,在北齐时期生前都获得了王爵,故最高爵位可不在讨论之列。要确定其身份,生前所任最高官职和死后赠官及是否被赠与“假黄钺”,即为判断墓主人身份的基本要素。那么,符合上述三个条件的北齐官贵有哪些人呢?

首先来看“假黄钺”。高欢于东魏孝静帝天平二年(535)正月己巳(廿二,3.11)“为相国,假黄钺”,在其死后亦被赠予“假黄钺”^①。高欢诸子在正常死亡后皆被赠予“假黄钺”。北齐时期,死赠“假黄钺”之非高氏宗室成员可考者有:斛律金、娄昭、段韶、庾狄干、侯莫陈相、可朱浑元(道元)、和士开、潘乐(相乐)^②。

北齐非高氏宗室官贵中任至太师以上官位可考者有:斛律金(太师→右丞相→左丞相)^③、斛律光(太傅→右丞相→左丞相)^④、段韶(太师→太宰→左丞相)^⑤、贺拔仁(太师→右丞相)^⑥、高阿那肱(司徒→右丞相)^⑦、庾狄干(太师→太宰)^⑧、侯莫陈相(太师→太傅→太宰)^⑨、和士开(太宰)^⑩、可朱浑元(太傅→太师)^⑪、娄叡(太傅→太师)^⑫。此外,冯翊王润作为参照对象,其任职为太师→太宰^⑬。

北齐非宗室官贵中死后获得太宰以上赠官可考者有:斛律金(相国)、段韶(相国)、贺拔仁(相国)、和士开(左丞相)、侯莫陈相(右丞相)、娄叡(右丞相)、庾狄干(太宰)^⑭、韩轨(太宰)^⑮、可朱浑元

① 《北齐书》卷二《神武纪下》,第18、24页。

② 分别见《北齐书》卷一七《斛律金传》,第222页;卷一五《娄昭传》,第196页;卷一六《段韶传》,第213页;卷一五《庾狄干传》,第198页;卷一九《侯莫陈相传》,第259页;卷二七《可朱浑元传》,第377页;卷五〇《恩倖·和士开传》,第689页;卷一五《潘乐传》,第201页。

③ 《北齐书》卷四《文宣纪》、卷五《废帝纪》、卷七《武成纪》、卷八《后主纪》、卷一七《斛律金传》,第63、74、89、100、221页。

④ 《北齐书》卷八《后主纪》、卷一七《斛律光传》,第103-105、224-225页。

⑤ 《北齐书》卷七《武成纪》、卷八《后主纪》、卷一六《段韶传附子韶传》,第93、100、105、211-212页。

⑥ 《北齐书》卷八《后主纪》,第100、103页;《北史》卷五三《张保洛传附贺拔仁传》,北京:中华书局,1974年,第1909页。

⑦ 《北齐书》卷八《后主纪》,第107页;卷五〇《恩倖·高阿那肱传》,第690页。

⑧ 《北齐书》卷四《文宣纪》、卷六《孝昭纪》、卷一五《庾狄干传》,第52、83、198页。

⑨ 《北齐书》卷八《后主纪》,第100页。按同书卷一九《侯莫陈相传》未载其为太宰事。

⑩ 《北齐书》卷五〇《恩倖·和士开传》,第689页。按纪传未见其生前任太宰事,然本传载其死后赠官,最后为“太宰如故”,知其生前任至太宰。死后赠官中有左丞相(当为右丞相之讹),则其生前任太宰当无疑义。

⑪ 《北齐书》卷四《文宣纪》,第65页;卷二七《可朱浑元传》,第377页。

⑫ 《娄叡墓志》;《北齐书》卷八《后主纪》,第103页。

⑬ 《高润墓志》;《北齐书》卷一〇《高祖十一王·冯翊王润传》,第140页。按墓志载其后期任职经历为:司空公、河阳道行台尚书令→司徒、录尚书事→太尉公→大司马→司州牧→兼录尚书、大司马(州牧如故)→太保、河阳道行台录尚书事→太师→太宰→定州刺史。《北齐书》卷八《后主纪》载其升迁历程为:司空→司徒(误作“徙”字)→太尉→大司马→太保→太师→太尉(第97、99、100、102、105-106页)。两相对照,可知本纪所记最后一任“太尉”实为“太宰”之讹,且太师迁太尉亦与制度有乖。据上下文,其时任太尉者为卫菩萨(第105-107页),亦可作为旁证。

⑭ 以上分别见《北齐书》卷一七《斛律金传》,第222页;卷一六《段韶传》,第213页;《北史》卷五三《张保洛传附贺拔仁传》,第1909页;《北齐书》卷五〇《恩倖·和士开传》,第689页;卷一九《侯莫陈相传》,第259页;《娄叡墓志》;《北齐书》卷一五《庾狄干传》,第198页。

⑮ 《北齐书》卷一五《韩轨传》,第200页。又同书卷六《孝昭纪》载诏,“配飨世宗庙庭”者有“故太宰安德王韩轨”(第83页),是以赠官太宰表示其官位。

(太宰)^①。

北齐最高层级官贵在死后会被赠予都督十二州诸军事或十州诸军事。死赠都督十二州诸军事可考者有：段韶、斛律金、贺拔仁、冯翊王润^②；都督十州诸军事可考者有：娄叡、侯莫陈相、和士开^③。此外，虽然现存史传并无明确记载，但与冯翊王润生前地位等等的宗室诸王应该也能获得都督十二州诸军事的赠官，而库狄干最大可能是与侯莫陈相一样，在死后获得了都督十州诸军事的赠官，亦不排除像冯翊王润一样被赠予都督十二州诸军事的可能性。

综合以上所考，并结合史传相关记载，可列表如下：

	生卒年	爵位	外戚	假黄钺	相国	左丞相	右丞相	太宰	太师	十州	十二州
库(库)狄干	(? - 553)	章武王	● ^④					●	●		
韩轨	(? - 554)	安德王	● ^⑤					◎			
潘乐(相贵)	(? - 555)	河东王	● ^⑥	◎					◎		
可朱浑元(道元)	(? - 559?)	扶风王	● ^⑦	◎				◎	●		
娄昭	(501 - 562)	追封 太原王 → 濮阳王	● ^⑧	◎					◎		
斛律金	(488 - 567)	咸阳王	● ^⑨	◎	◎	●	●		●		◎
冯翊王润	(534 - 569)	冯翊王		◎		◎		●	●		◎
贺拔仁	(? - 570)	安定王	?		◎		●		●		◎
娄叡	(531 - 570)	东安王	● ^⑩	◎			◎	◎	●	◎	
段韶	(? - 571)	平原王	● ^⑪	◎	◎	●		●	●		◎
侯莫陈相	(489 - 571)	白水王	● ^⑫	◎			◎	●	●	◎	
和士开	(524 - 571)	淮阳王		◎		◎		●		◎	
斛律光	(515 - 572)	咸阳王	● ^⑬			●	●				
高阿那肱	(? - 580)	淮阴王					●				

注：●表示生前任职，◎表示死后赠官。

① 《北齐书》卷六《孝昭纪》载诏，“配飨世宗庙庭”者有“故太宰扶风王可朱浑道元”(第83页)，而其生前并未任至太宰，太宰为其死后赠官无疑。

② 分别见《北齐书》卷一六《段韶传》，第213页；卷一七《斛律金传》，第222页；《北史》卷五三《张保洛传附贺拔仁传》，第1909页；《高润墓志》。

③ 分别见《娄叡墓志》；《北齐书》卷一九《侯莫陈相传》，第259页；卷五〇《恩倖·和士开传》，第689页。

④ 尚神武妹乐陵长公主。

⑤ 轨妹为神武所纳，生上党王涣。

⑥ 子子晃尚公主。

⑦ 弟天和和尚东平长公主。

⑧ 武明皇后之母弟。

⑨ 孙武都尚义宁公主。又两公主所尚者亦当为其孙，两孙女为皇太子妃(其一为皇后)。

⑩ 姑母为武明娄皇后。

⑪ 武明娄皇后姊子。

⑫ 长子贵乐尚公主。

⑬ 两女为太子妃(次拜皇后)，子武都尚义宁公主，另有二公主嫁与斛律氏子弟。

在上表所列诸人中,与冯翊王高润进行比较,生前官位较高者为斛律金、斛律光、段韶、贺拔仁、高阿那肱,官位相当者为庾狄干、侯莫陈相、和士开,官位较低者为可朱浑元、韩轨、潘乐、娄叟。就死后赠官而言,低于高润者为和士开、侯莫陈相、可朱浑元、娄叟。只有斛律金、段韶、贺拔仁的赠官达到了都督十二州诸军事,与高润等同;和士开仅所赠都督十州诸军事略低,而生前任职和其他赠官则与高润等同(若左丞相为右丞相之讹,则赠官亦略低于高润);侯莫陈相生前任职与高润等同,但所赠右丞相和都督十州诸军事则略低于高润;庾狄干生前任职与高润等同,死后所赠除假黄钺外,史传只言太宰,而不及其他,难以做明确的比较。庾狄干死于北齐初年,当时制度规定的最高官位即为太宰,若是在北齐后期至少也应该与侯莫陈相当,被赠予右丞相、都督十州诸军事。参照斛律金的情况,更有可能被赠予更高的左丞相或相国、都督十二州诸军事。可朱浑元、韩轨、潘乐生前任职和死后赠官均低于高润,赠官还略低于娄叟,似可排除在外。

十三人中,剔除娄叟则为十二人。生前官位高于冯翊王高润者为段韶、斛律金、斛律光、贺拔仁、高阿那肱,此五人按理也应该被排除,但考虑宗室和异姓的差别,以及北齐前后期制度的差别,也可作为考察对象。与高润生前官位相当的庾狄干、侯莫陈相、和士开,死后赠官有的略低于高润,此三人的可能性应该更大。可朱浑元生前官位与娄叟等同,死后赠官略低于娄叟。韩轨、潘乐生前官位和死后赠官均略低于娄叟,但考虑其死亡时间有十余年之差,制度有较大变化,故亦可列入可能人选进行考察。

五、可能的墓主人选(一)

先看第一层级的斛律金、斛律光、段韶、贺拔仁、高阿那肱五人。首先可以排除的是段韶和高阿那肱。段氏与娄氏、斛律氏为北齐三大外戚家族,是支持东魏北齐高氏政权的中坚力量。段韶为段荣长子,“荣妻,皇后姊也”^①。“皇后”即高欢之妻娄昭君(娄叟姑母)。高欢对于段韶爱护有加,“高祖以武明皇后姊子,益器爱之,常置左右,以为心腹”。段韶子孙中有三人尚四公主,这在北齐一代没有第二家。段韶任至左丞相,后主武平二年(571)死“赠假黄钺、使持节、都督朔并定赵冀沧齐充梁洛晋建十二州诸军事、相国、太尉、录尚书事、朔州刺史,谥曰忠武”。其地位极其尊崇,完全具备作为九原岗壁画墓墓主人的资格,然而其墓地史有明载,与今山西忻州地界毫无关系。段韶死后,“上举哀东堂,赠物千段、温明秘器、辒辌车,军校之士陈卫送至平恩墓所,发卒起冢”^②。按《魏书·地形志上》,司州广平郡领平恩等六县,平恩县“二汉属魏郡,晋属,治平恩城”^③。段荣墓已被发掘出土,可知段氏平恩墓所的确切位置是在今河北省曲周县城南白寨镇之北油村附近^④。高阿那肱是高欢建义亲信高市贵之子,虽“妙于骑射”,但其为忻州九原岗北朝壁画墓墓主人的可能性为零。他是在北齐末年特殊政局下被任命为右丞相的,北齐灭亡时被北周俘虏至长安,且在数年后被杀^⑤,绝无可能将其葬于忻州并建造豪华墓葬,且用壁画的形式为其歌功颂德。那么,其他三人中是否有人可能为忻州九原岗壁画墓的墓主人呢?

斛律金为“朔州敕勒部人”,出身于高车部酋之家,具有杰出的军事才能,“善骑射,行兵用匈奴法,望尘识马步多少,嗅地知军度远近”。北魏末年自军主起家,参与六镇之乱并被破六韩拔陵假以王号,既而又向北魏政府投诚,“即授第二领民酋长”,率部平叛,“频有战功,加镇南大将军”。高欢在信都打起反尔朱兆旗号,“金与娄昭、庾狄干等赞成大谋,仍从举义”。到文宣帝高洋篡位建立北齐之

① 《北齐书》卷一六《段荣传》,第207页。

② 以上见《北齐书》卷一六《段韶传》,第208、213、214、216页。

③ 《魏书》卷一〇六上,第2457页。

④ 段荣墓于1994年出土,位于今河北省曲周县北油村,村民称之为小冢,在其西约400米处有一大冢,推测即为段韶之墓。《段荣墓志》谓其葬于“鄆城东北一百五十里,斥章城西南三里”(李伟科:《北齐武威王墓志》,《文物春秋》1997年第2期)。

⑤ 《北齐书》卷五〇《高阿那肱传》,第690页。

时,担任冀州刺史的斛律金被封为咸阳郡王,后历任太师、右丞相、左丞相,位极人臣。“天统三年(567)薨,年八十。世祖举哀西堂,后主又举哀于晋阳宫。赠假黄钺、使持节、都督朔定冀并瀛青齐沧幽肆晋汾十二州诸军事、相国、太尉公、录尚书、朔州刺史,酋长、王如故,赠钱百万,谥曰武。”^①斛律金生前死后的荣位在北齐一代无人能及,尤其是他死亡时正当其家族权势如日中天,故其墓葬规格应该要超出忻州九原岗壁画墓。就斛律金当时的政治地位及其与皇室的关系而言,其葬于北齐并省晋阳的可能性最大。《元和郡县图志·河东道二·太原府·晋阳县》:“高齐相国咸阳王斛律金墓,在县西南十七里。”又载:晋祠,“在县西南十二里”。“悬瓮山,一名龙山,在县西南十二里。”“蒙山,在县西北十里。”^②晋祠、悬瓮山及蒙山位置明确,则确定斛律金墓地并不困难。李唐创业于晋阳,唐代去北齐年代未远,李吉甫依据的应该是更早的记载,其关于斛律金墓方位的记载颇具可信度^③。据娄叡墓发掘报告:“北齐娄叡墓位于太原市南郊晋祠公社王郭村西南1公里,汾河以西,悬瓮山东侧。过去长期被误传为斛律金墓。”^④看来娄叡墓最初的盗掘原本是奔着斛律金墓去的。不过,从其与太原县城及晋祠之间的距离推测,唐代以来所传斛律金墓当在王郭庄之西北方,而不应在其西南方。

与父亲斛律金一样,斛律光也是“少工骑射,以武艺知名”,可以说是北齐一代最为杰出的将领。斛律金在世时,斛律光已为北齐重臣,地位也极其显赫。光两女先后被纳为太子妃,次女于后主“天统元年(565),拜为皇后”。其父死后,斛律光袭爵咸阳王、第一领民酋长,别封武德郡公,历任太保、右丞相·并州刺史、左丞相,主要仍是统军在晋南汾河流域与北周争战。由于他不常在朝,又得罪了祖珽、穆提婆等佞倖大臣,结果被后主以谋反罪杀害,“尽灭其族”,唯“光小子钟,年数岁,获免”^⑤。由于斛律光属于非正常死亡,故为其建造豪华墓葬并用壁画的形式进行歌功颂德的可能性似乎不大。《山右石刻丛编》载后晋天福五年(940)二月十八日《创建斛律王庙记》:“当州子城内正衙东北隅,有北齐季世斛律王影堂,云葬于此,构诸孤坟之上矣。王讳光字明月,实北齐之良辅也。”《斛律王庙记》题下胡聘之注:“碑高四尺四寸九分,广二尺一寸一分,二十四行,行五十九字至六十七字不等。正书。今在绛州。”^⑥《明一统志·平阳府·陵墓》:“斛律光墓,在绛州治东。又襄陵县二十里,大冢数

① 《北齐书》卷一七《斛律金传》,第219—222页。参见《北史》卷五四《斛律金传》,第1965—1967页。按《北齐书·后主纪》:天统三年“闰六月辛巳(十二,8.2),左丞相斛律金薨”(第100页)。

② 《元和郡县图志》卷一三,第366、364页。又,《太平寰宇记》卷四〇《河东道一·并州》:“斛律金墓,在县西南十七里。即高齐相国咸阳王斛律金。”(第847页)《大清一统志》卷九七《太原府二·陵墓》:“斛律金墓,在太原县西南十七里。”(《景印文渊阁四库全书》第476册,第24页)《山西通志》卷一七二《陵墓一·太原县》:“丞相斛律金墓,在县西南十五里。光之父,封咸阳王。”(同上,第548册,第334页)

③ 1980年在太原市西南郊沙沟村发现了隋代斛律徽墓,参见山西省考古研究所、太原市文物管理委员会《太原隋斛律徽墓清理简报》,《文物》1992年第10期。详细报告见山西省考古研究所编著《太原沙沟隋代斛律徽墓》,北京:科学出版社,2017年。据墓志,斛律徽(563—595)为斛律金曾孙,北周灭北齐后入仕,隋文帝时任至使持节、仪同大将军、加右车骑将军,封崇国公,于开皇十五年(595)十一月廿日(12.26)死于大兴城(长安),十七年八月十七日(10.3)葬于并城北面十里。从地图观测,斛律徽墓(今太原市万柏林区义井街道沙沟社区)位于晋阳古城之北约三十里处(徐显秀墓在太原市迎泽区郝庄乡王家峰村,大体与斛律徽墓隔汾河东西相对而略偏东,《徐显秀墓志》载其“葬于晋阳城东北卅余里”),与史书所载斛律金墓的方位相差甚远。虽然不能完全排除斛律徽归葬其曾祖父斛律金墓的可能性,但答案应该是否定的。斛律徽墓所在地沙沟村城建造业已完成,并未有发现斛律金墓的报道。若《元和郡县图志》记载不误,则唐代晋阳城当今太原古县城,斛律金墓当在今晋祠镇东院村迤南区域,其南面不远处有王郭村。其地背靠(西)天龙山,面朝(东)汾河,北望晋祠,山上有天龙山石窟和龙山童子寺,自是风水宝地。天龙山石窟不远处有泉水涌出(今三泉头村),经三泉峪汇入柳子峪(亦称“槐子谷”,见《山西通志》卷一七《山川一·太原县》,《景印文渊阁四库全书》第542册,第536页),柳子峪谷口(牛家口村)正在斛律金墓西南方不远处。又按,隋代虞弘(534—592)墓发现于王郭村之南,据笔者研究,信仰祆教的虞弘出于柔然属部高车袁纥部(参见张金龙:《隋代虞弘族属及其祆教信仰管窥》,《文史哲》2016年第2期),与斛律金同为敕勒人。斛律金去世时,虞弘三十四岁,两人很可能曾有交集。据此推断,北齐和隋代在晋祠南面以斛律金墓和虞弘墓为中心的区域很可能存在着信仰祆教的敕勒人社区,龙山燃灯石塔不排除本为祆教拜火圣物之可能。

④ 山西省考古研究所、太原市文物管理委员会:《太原市北齐娄叡墓发掘简报》,《文物》1983年第10期。

⑤ 参见《北齐书》卷一七《斛律光传》,第222—226页。斛律钟入隋后避隋文帝父杨忠名讳而改名徽。

⑥ 胡聘之:《山右石刻丛编》卷一〇,《石刻史料新编》第一辑,台北:新文丰出版公司,1977年,第20册,第15144—15146页。

十,相传亦北齐斛律氏墓。”^①《大清一统志·绛州》:“北齐斛律光墓,在州城子城东北隅。”^②《山西通志·陵墓三·绛州》:“北齐左丞相咸阳郡王斛律光墓,在州衙子城东北隅。金孙镇《记》:‘王尝指此地曰:“吾死后墓于此,及百年,当有二千石为吾守坟。”’”^③斛律金在东魏时曾多年担任汾州刺史^④,斛律光亦曾长期在汾州统率大军与北周争战,其被杀后葬于汾州地界的可能性应该很大^⑤。

贺拔仁是一位不大为人们熟悉的历史人物,但就北齐一代而论却是一位地位十分显赫的大臣,在异姓官贵中其所达到的地位仅次于上述斛律金、斛律光父子和段韶。今存《北齐书》未见其传记,而《北史》的记载又十分简略。尽管如此,根据零星记载,还是能够勾勒出贺拔仁的生平概貌。《北史·张保洛传》后附载:“从神武出山东,又有贺拔仁……并以军功至大官,史失其事。仁字天惠,善无人。以帐内都督从神武破尔朱氏于韩陵,力战有功。天保初,封安定郡王,历数州刺史、太保、太师、右丞相、录尚书事。武平元年(570)薨,赠假黄钺、相国、太尉、录尚书、十二州诸军事、朔州刺史,谥曰武。”^⑥东魏孝静帝天平四年(537)十月,贺拔仁和斛律金跟随高欢在沙苑同西魏宇文泰大军交战,时“西魏力人持大棒守河桥,衣甲厚,射之不入,贺拔仁候其转面,射一发毙之”^⑦。次年即元象元年,作为高欢部下亲信武将的贺拔仁被委以征讨重任^⑧。而早在此前近十年,贺拔仁就已出现在高欢身边。“及费也头乞豆陵步藩入秀容,逼晋阳,(尔朱)兆征神武。神武将往,贺拔焉过儿请缓行以弊之。神武乃往往逗遛,辞以河无桥不得渡。步藩军盛,兆败走。”时当北魏长广王晔建明(530)时^⑨。“贺拔焉过儿”乃贺拔仁之鲜卑名无疑。武定四年年底即公元547年2月初,高欢病重弥留之际,向世子高澄交代后事,其中即有“贺拔焉过儿朴实无罪过”之语^⑩。武定五年五月甲辰(初八,6.11),高澄在任命其弟“太原公高洋为尚书令、领中书监”的同时,又“以青州刺史尉景为大司马,以开府仪同三司庾干为太师,以录尚书事孙腾为太傅,以汾州刺史贺拔仁为太保,以司空韩轨为司徒,以领军将军可朱浑道元为司空,以司徒高隆之录尚书事,以徐州刺史慕容绍宗为尚书左仆射,高阳王斌为右仆射”^⑪。贺拔仁在高氏统治核心中的地位可见一斑。作为东、西魏战争的前线,汾州有着独特的战略地位,贺拔仁当是接替斛律金出任汾州刺史的。武定七年十二月己酉(廿八,550.1.31),以“太保贺

① 《明一统志》卷二〇,《景印文渊阁四库全书》第472册,第454页。

② 《大清一统志》卷一一八,《景印文渊阁四库全书》第476册,第390页。

③ 《山西通志》卷一七四,《景印文渊阁四库全书》第548册,第402—403页。按金孙镇《记》即孙镇于金世宗大定二十年(1180)八月所撰《斛律光墓记》,收入《山右石刻丛编》卷二一《金三》,碑题下胡聘之注:“碑高三尺二寸五分,广一尺八寸,十七行,行三十字。”(《石刻史料新编》第一辑,第20册,第15419页)《斛律光墓记》谓“王之祠堂旧在州衙子城东北隅”,《山西通志》对斛律光墓位置的记载盖即本于此。又,王恽《秋涧集》卷二五《七言绝句》载《题斛律王庙壁》诗二首,其上有《读绛阳园池记》《绛州公廨即事》等诗多首,其下有《过绛州北哺饥饭》三首(《景印文渊阁四库全书》第1200册,第307—308页),则其所题诗之斛律王庙必在绛州城无疑。

④ 《北齐书》卷一七《斛律金传》:“太昌(532)初,以金为汾州刺史、当州大都督。”(第220页)《魏书》卷一二《孝静帝纪》:武定元年(543)“秋八月乙未(己未;初二,9.15),以汾州刺史斛律金为大司马”(第306页)。

⑤ 斛律金在东魏时曾任汾州刺史十余年之久,其时斛律光当随父在汾州驻守。观其一生,在汾州停留时间最长,可以看作是其第二故乡,死葬于此应该也是他本人的心愿。据传新绛斛律光墓于1930年代开始被毁失盗。又据山西省新绛县人民政府官网,2013年“绛州衙署文化旅游景区建设”第三期项目即包括“复建斛律光墓”。其地在据称始于隋代的绛守居园池内宴节楼南部高地上,墓碑刻“北齐丞相咸阳郡王斛律光之墓”。又,据传斛律光墓为悬棺,并未入土安葬。若果真如此,则有两种可能:一是因为他是因谋反罪被杀,悬棺可能具有悬首示众的羞辱之意;二是斛律光生前曾长期在汾河流域抗击北周军队的进攻,其威名远扬,北齐统治者还想在其死后利用其余威以震慑周人。

⑥ 《北史》卷五三,第1909页。

⑦ 《北史》卷五四《斛律金传》,第1966页。

⑧ 参见《资治通鉴》卷一五八《梁纪一四》武帝大同四年,北京:中华书局,1956年,第4891页;《北史》卷三〇《卢景裕传》,第1098—1099页;《魏书》卷一二《孝静帝纪》,第303页;卷八四《儒林·卢景裕传》,第1859页。

⑨ 《北齐书》卷一《神武纪上》,第4页。

⑩ 《北齐书》卷二《神武纪下》,第24页。

⑪ 《北史》卷五《魏本纪五·东魏孝静帝纪》,第193页。按《魏书》卷一二《孝静帝纪》作“以汾州刺史贺仁为太保”(第309页),盖脱一“拔”字。同书卷一一三《官氏志》:“贺拔氏,后改为何氏。”(第3009页)按照《魏书》书法,此处当作“何仁”为是。

拔仁为并州刺史”。^①并州更是高氏发迹之地和大本营,其战略地位自不待言。高洋篡位建立北齐,除了分封高氏子弟为王,“又诏封功臣,太师库狄干为章武王,大司马斛律金为咸阳王,并州刺史贺拔仁为安定王,殷州刺史韩轨为安德王,瀛州刺史可朱浑道元为扶风王,司徒公彭乐为陈留王,司空公潘相乐为河东王”^②。贺拔仁仅次于库狄干和斛律金,位居第三。库狄干和斛律金为高氏姻亲,推测贺拔仁当不例外。也有可能像段荣一样,为高欢妻子的姻亲。与斛律金有异,贺拔仁仕途并非一帆风顺,一度曾遭遇严重挫折。天保五年(554)三月,贺拔仁因故被免官除名,同时还受到了羞辱性惩罚^③。不过很快他又被重新起用。天保八年四月,文宣帝进行了一次重要的人事任命:“以太师、咸阳王斛律金为右丞相,以前大将军、扶风王可朱浑道元为太傅,以开府仪同三司贺拔仁为太保,尚书令、常山王演为司空、录尚书事,以长广王湛为尚书令,以尚书右仆射杨愔为左仆射,以并省尚书右仆射崔暹为右仆射,以上党王涣为录尚书事。”^④之前可朱浑道元位居贺拔仁之后,现在则列名于前。这次任命之前,贺拔仁已是开府仪同三司,虽属赋闲之职,但已非“除名”之人。文宣帝死后贺拔仁地位日益提高,直至担任右丞相,近乎位极人臣。废帝时,他与斛律金协助娄太后及皇叔常山王演和长广王湛发动政变^⑤。其后二王相继称帝,贺拔仁地位得到进一步巩固。后主即位,皇父武成帝以太上皇身份掌控朝政,天统元年(565)四月“丁丑(廿五,6.9),以太保贺拔仁为太师,太尉侯莫陈相为太保,司空、冯翊王润为司徒,录尚书事、赵郡王叡为司空,尚书左仆射、河间王孝琬为尚书令”。三年八月辛未(初三,9.21),“太上皇帝诏以太保、任城王湝为太师,太尉、冯翊王润为大司马,太宰段韶为左丞相,太师贺拔仁为右丞相,太傅侯莫陈相为太宰,大司马娄叡为太傅,大将军斛律光为太保,司徒韩祖念为大将军,司空、赵郡王叡为太尉,尚书令、东平王俨为司徒”。武平元年(570)二月“己巳(十五,3.7),以太傅、咸阳王斛律光为右丞相,并州刺史、右丞相、安定王贺拔仁为录尚书事,冀州刺史、任城王湝为太师”。“闰(二)月戊戌(十五,4.5),录尚书事、安定王贺拔仁薨。”^⑥以上通过钩稽贺拔仁的生平事迹,对其在北齐一代的地位有了更为清晰的认识。与斛律金和段韶相比,唯一的差别是他没有担任过左丞相,但在死后的赠谥却与斛律金完全相同,而与段韶仅有谥号“武”和“忠武”一字之差。基于这种情况,不排除忻州九原岗壁画墓为贺拔仁之墓的可能性,或者说贺拔仁是该墓墓主人最值得考虑的人选之一。不过,贺拔仁墓位于太原的可能性似乎更大,这不仅因其生前最后所任州官为并州刺史,还因其子贺拔昌(512—553)葬于太原。贺拔昌死于北齐文宣帝天保四年,早于其父死亡十七八年,其墓于1999年在太原市万柏林区义井村被发现^⑦。不排除贺拔昌墓地即为其家族墓园的可能性,不过目前当地的城建中并未传出相关信息。

六、可能的墓主人选(二)

北齐一代,生前或死后赠官相当或较低于冯翊王高润的异姓官贵有和士开、侯莫陈相、库(库)狄干、可朱浑元(道元)、韩轨、潘乐等人。首先可以排除的是和士开。论和士开生前死后的荣位,完全有可能为他修造不亚于忻州九原岗壁画墓规格的墓葬,然而就现存墓葬壁画尤其是狩猎图而论,却与和士开的身份完全不符。史载“其先西域商胡,本姓素和氏。父安,恭敏善事人,稍迁中书舍人”。

① 《北齐书》卷四《文宣纪》,第44页。

② 《北史》卷七《齐本纪中·显祖文宣帝纪》,第246页。

③ 参见《北齐书》卷四《文宣纪》,第58页;《北史》卷七《齐本纪中·显祖文宣帝纪》,第251页;《资治通鉴》卷一六五《梁纪二一》元帝承圣三年(554)三月,第5112页。据《北齐书》卷四九《方伎·宋景业传》(第675—676页),在文宣帝高洋禅代时贺拔仁曾明确表示反对,这或许是数年之后他遭到羞辱性惩罚的主要原因。

④ 《北史》卷七《齐本纪中·显祖文宣帝纪》,第254页。

⑤ 参见《北齐书》卷三四《杨愔传》,第458—459页;《北史》卷四一《杨愔传》,第1505页;《资治通鉴》卷一六八《陈纪二》文帝天嘉元年(560)二月,第5199页。

⑥ 《北齐书》卷八《后主纪》,第97、100、103页。

⑦ 参见太原市文物考古研究所:《太原北齐贺拔昌墓》,《文物》2003年第3期。

因善于“握槊”之戏，“又能弹胡琵琶”，和士开颇得胡太后及后主欢心，虽然位高权重，仍被史家以恩倖目之。观其一生仕宦，主要是在朝弄权，与骑射征战之事毫不相干^①。和士开为清都临漳人，推测死后也应该葬于邺城附近。

侯莫陈氏是北魏末年以来叱咤风云的一个代人家族，尤以进入关陇的侯莫陈崇兄弟和侯莫陈悦的影响最大。侯莫陈相在北齐所获得的荣位不比侯莫陈崇在北周所获得的荣位低，但因史传对其生平记载过于简略，其事迹未能得到充分彰显。在北齐统治集团中，侯莫陈相的父祖地位最高。史载其“祖社伏颓，魏第一领人(民)酋长。父斛古提，朔州刺史、白水公”^②。北魏孝文帝太和初因“贪残不法”而“坐徙边”的“长安镇将陈提”^③，应即相父斛古提。侯莫陈相于北齐后主“武平二年(571)四月，薨于州，年八十三”^④，则其生于太和十三年(489)，年长高欢八岁。《北史》本传载“相七岁丧父”，当太和十九年。可知侯莫陈相出生并成长于北边军镇，其父所任朔州刺史应即怀朔镇将，推测斛古提被徙之地当在怀朔镇，正是高欢的家乡。“及长，性雄杰”的记载显示，侯莫陈相是怀朔镇颇有势力的一位人物。六镇之乱爆发时，侯莫陈相已是三十五岁，很可能也是叛乱的参与者甚至组织者之一，并在其后辗转于鲜于脩礼、葛荣、尔朱荣等部下，最终成为高欢的亲信部将。然而在跟随高欢起兵之前有关他的行踪，现存史书并无任何记载，但从“后从神武起兵，破四胡于韩陵，力战有功”的记载来看，他是高欢的建议亲信无疑，并在高欢与尔朱氏争夺控制权的战斗中建立了功勋^⑤。东魏时，侯莫陈相历任蔚、显、汾等州刺史，并曾入朝为太仆卿^⑥。联系侯莫陈悦父婆罗门于北魏晚期在河西牧场担任驼牛都尉的情况^⑦，可知侯莫陈氏是一个善于管理畜牧业的家族。据《北齐书》本传，北齐建立后侯莫陈相历任太师、司空公、太傅等职，“进爵为白水王”，“别封义宁郡公”^⑧。据《北史》本传，他还历任太尉公、兼瀛州刺史，太保、朔州刺史^⑨。侯莫陈相“薨于州”，即死于朔州刺史任上。其父曾任朔州刺史(也可能为追赠)，他本人又死于朔州任上，曾任职的蔚州、显州亦在北边，其经历与家族历史可以说与忻州九原岗墓葬壁画所描绘的内容若合符节，故在其死后葬于其地的可能性颇大，也可以说侯莫陈相是该墓墓主人的重要人选。然而，其墓在文献中有明确记载，不在晋北朔州境内，而是在晋南汾州境内。《大清一统志·绛州·陵墓》：“南北朝魏(齐)侯莫陈相墓，在稷山县西北平陇村。《北史》本传：‘代人，从齐神武起兵，封白水郡王。’”^⑩《山西通志·陵墓三·稷山县》：“后周(齐)太傅白水王侯莫陈相墓，在平陇村。”^⑪按今山西稷山县西北确有平陇村，其地南眺汾河，北枕云丘山，看来是一块风水宝地。侯莫陈相在东魏末年曾任汾州刺史，其时他已年逾花甲，很可能就在此时为自己选好了墓地。虽然两志对侯莫陈相所属朝代国名的记载都不准确，但对于其墓地所在的记载应该比较可信。其地很可能是当年侯莫陈相驻守汾州时，指挥与西魏战争的大本营所在地，平陇村之得名或许与此有关。这样，侯莫陈相似也可排除在忻州九原岗壁画墓墓主人之外。

可朱浑元(道元)“自云辽东人，世为渠帅，魏时拥众内附，曾祖护野肱终于怀朔镇将，遂家焉。元宽仁有武略，少与高祖相知”。六镇之乱爆发后，先后归附鲜于脩礼、葛荣和尔朱荣，“隶(尔朱)天光征关

① 参见《北齐书》卷五〇《恩倖·和士开传》，第686—689页。

② 《北史》卷五三《侯莫陈相传》，第1910页。按《北齐书》卷一九《侯莫陈相传》载其“祖伏颓”(第259页)，当即“社伏颓”之省称或脱漏。

③ 《魏书》卷三一《于烈传》，第737页。

④ 《北齐书》卷一九《侯莫陈相传》，第259页。

⑤ 以上三处引文见《北史》卷五三《侯莫陈相传》，第1911页。

⑥ 参见《北齐书》卷一九《侯莫陈相传》，第259页。

⑦ 参见《魏书》卷八〇《侯莫陈悦传》，第1784页。

⑧ 《北齐书》卷一九《侯莫陈相传》，第259页。

⑨ 《北史》卷五三《侯莫陈相传》，第1911页。

⑩ 《大清一统志》卷一一八，《景印文渊阁四库全书》第476册，第390页。

⑪ 《山西通志》卷一七四，《景印文渊阁四库全书》第548册，第407页。

中,以功为渭州刺史”。后助侯莫陈悦攻杀贺拔岳,又收悦众,“入据秦州”,被迫归附宇文泰。后“率所部”从渭州“西北渡乌兰津”,经长途跋涉到达晋阳,受到高欢重用。“除车骑大将军”,“迁并州刺史”。可朱浑元在与西魏征战中颇著战功。“天保初,封扶风王。频从显祖讨山胡、茹茹,累有战功。迁太师,薨。赠假黄钺、太宰、录尚书。元善于御众,行军用兵,务在持重,前后出征,未尝负败。”^①可朱浑元为高欢故交,虽非建义亲信,但他跋涉数千里投诚的举动以及入东以来的南征北战,赢得了高欢的充分信任,进入高欢集团的核心阵营。高欢临终前交代后事时说:“可朱浑道元、刘丰生远来投我,必无异心。”^②钩稽零星记载可知,可朱浑元在东魏北齐曾任并、瀛洲刺史,领军将军,以及大将军、太傅、太师等职,自文宣帝天保九年十二月戊寅(十九,559.1.13)迁任太师后,未再见其任职的记载,应该是不久即死于任上。若能活更长时间,他的职位肯定还要上升。不过,就可朱浑元的生前职位和死后赠官来看,其墓葬规格应该不会高于娄叟,达不到忻州九原岗壁画墓的规格。他虽然与高欢同出怀朔镇,但其“自云辽东人”,按理也不会归葬朔州地界。据其子《可朱浑孝裕墓志》:“太安郡狄那县人也。祖买奴,魏仪同三司、朔夏二州诸军事、朔州刺史。父道元,假黄钺、太宰、太师、司空公、司徒公、并州刺史、扶风王。”“以大齐武平五年(574)五月十一日薨于扬州之地,春秋年卅八。”“神骸不反,魂气空归。”“以武平七年五月戊寅朔七日甲申,葬于邺城西甘里野马岗。”^③按北魏后废帝元朗死后,“永熙二年(533),葬于邺西南野马岗”^④。可朱浑孝裕的衣冠冢是在其父死后近二十年修建的,不排除与其父葬于同一墓园的可能性。不过,可朱浑元生前曾任并州刺史,死后亦获赠并州刺史,其归附高欢也是首先抵达晋阳的,故其墓地在太原地界的可能性似乎更大。《大清一统志·太原府二·陵墓》:“北齐可朱浑元墓,在榆次县东源涡村。”^⑤按今山西省晋中市(榆次老城)东有源涡村,其地北面有百草坡,南面有潇河,具有作为基地的风水条件。最大的可能是,可朱浑元在担任并州刺史时就为自己在并州地界选好了安身之地^⑥。

韩轨为“太安狄那人”,“神武镇晋州,引为镇城都督。及起兵于信都,轨赞成大策。从破尔朱兆于广阿,又从韩陵阵”。“仍督中军,从破尔朱兆于赤谿岭。再迁泰州刺史,甚得边和。”“迁瀛州刺史,在州聚敛,为御史纠劾,削除官爵。”东魏末年任至司徒,“齐受禅,封安德郡王。轨妹为神武所纳,生上党王涣,复以勋庸,历登台铉”。“后拜大司马,从文宣征蠕蠕,在军暴疾薨。赠假黄钺,太宰、太师,谥曰肃武。”^⑦按“文宣征蠕蠕”是指天保五年(554)四月至七月文宣帝的北伐,韩轨当在其时死于行军途中。在高欢亲信集团中,韩轨也是颇为重要的成员。“武定四年(546),从征玉壁,时高祖不豫,攻城未下,召集诸将,共论进止之宜。谓大司马斛律金、司徒韩轨、左卫将军刘丰等曰:‘吾每与段孝先(韶)论兵,殊有英略,若使比来用其谋,亦可无今日之劳矣。’”^⑧如上引述,在文宣帝即位之初“诏封功臣”时,韩轨居于斛狄干、斛律金、贺拔仁和可朱浑道元、彭乐、潘相乐之间,排名第四。孝昭帝诏“配飨世宗庙庭”者包括“故太宰安德王韩轨”,位居“故太宰扶风王可朱浑道元”之前^⑨。基于上述情况,韩轨是有资格进入忻州九原岗壁画墓墓主人选之列的,不过文献对于韩轨墓的记载却否定了这种可

① 《北齐书》卷二七《可朱浑元传》,第376—377页。

② 《北齐书》卷二《神武纪下》,第24页。

③ 罗新、叶炜:《新出魏晋南北朝墓志疏证》,北京:中华书局,2005年,第226—227页。

④ 《魏书》卷一一《后废帝安定王纪》,第281页。

⑤ 《大清一统志》卷九七,《景印文渊阁四库全书》第476册,第24页。

⑥ 《永乐大典》卷五二〇四《原·太原府六》:“朔夏二州刺史大将军朱可浑墓,在县(榆次县)东三十里。今按《北史》及《齐书》,皆无朱可浑其墓。”(北京:中华书局,1986年,第2299页)此墓与《大清一统志》所载北齐可朱浑元墓方位一致,只是更为偏东。据上引《可朱浑孝裕墓志》,祖买奴死赠“朔夏二州诸军事、朔州刺史”,故疑此为可朱浑元父买奴之墓。

⑦ 《北齐书》卷一五《韩轨传》,第200页。

⑧ 《北齐书》卷一六《段韶传》,第209页。

⑨ 《北齐书》卷六《孝昭纪》,第83页。

能性。《山西通志·陵墓一·太原府·榆次县》:北齐“安德郡王韩轨墓,在县东北四十里韩村寨”^①。位于今榆次区东北、寿阳县西南的西洛镇韩村,当即韩轨墓地所在,其地前(南)对潇河,后(北)靠石棱山,具有作为墓地的风水条件^②。

潘乐为“广宁石门人也。本广宗大族,魏世分镇北边,因家焉”。乐“宽厚有胆略。初归葛荣,授京兆王,时年十九。荣败,随尔朱荣,为别将讨元显”。“齐神武出牧晋州,引乐为镇城都将。从破尔朱兆于广阿”,“累以军功拜东雍州刺史”。潘乐的经历与韩轨颇为相似,而其官位则略次之,东魏末年任至司空。“齐受禅,乐进玺绶。进封河东郡王,迁司徒。”“除瀛州刺史,仍略淮、汉。天保六年(555),薨于悬瓠。赠假黄钺,太师、大司马、尚书令。”其子子晃“尚公主,拜驸马都尉”^③。韩轨与潘乐二人都是高氏外戚成员,在与西魏和南梁的争战中,作为主将发挥了重要作用。论潘乐的籍贯和身份地位,死后葬于忻州并拥有像九原岗壁画墓规格大墓的可能性比较小。他虽然也是一代名将,但与韩轨一样并非部落酋长,与壁画墓狩猎图所表现的题材亦不相符,故而可以推断潘乐并非该墓之主。

七、墓主人选的确 定

综合上节所述,和士开及侯莫陈相、可朱浑元(道元)、韩轨、潘乐等人可以被排除在忻州九原岗壁画墓墓主人之外,最后来看库(库)狄干的可能性有多大。库狄干是高欢最主要的创业亲信之一。《资治通鉴》载:“魏高欢将起兵讨尔朱氏,镇南大将军斛律金、军主善无库狄干与欢妻弟娄昭、妻之姊夫段荣皆劝成之。”^④这一记载的史源乃是《北齐书》各本传。《斛律金传》:“及尔朱兆等逆乱,高祖密怀匡复之计,金与娄昭、库狄干等赞成大谋,仍从举义。”^⑤《娄昭传》:“神武将出信都,昭赞成大策,即以为中军大都督。”^⑥《段荣传》:“后高祖建义山东,荣赞成大策。”^⑦《库狄干传》仅载“后从神武起兵”^⑧,但其“赞成”高欢起兵背叛尔朱氏的“大谋”(“大策”)自无疑义。与尔朱氏决裂,是高欢一生做出的最重大的政治决策,改变了其后历史的走向。事实上,“赞成大谋”者不止斛律金等四人,如上文引述高欢妾兄韩轨即是“赞成大策”者,贺拔仁和侯莫陈相都应该在其列,但此四人的支持无疑最为关键,也可以说他们是当时高欢集团最核心的成员。斛律金年长高欢九岁,当时尚非高欢姻亲。姊夫段荣年长高欢二十岁,可作为父执看待。娄昭为高欢妻娄昭君(501—562)之弟,估计小高欢八九岁。库狄干为高欢妹夫,二人年龄大概相近。如上所述,斛律金和娄昭之墓应该都在太原,段荣之墓在距邺城不远的魏郡平恩县,俱非忻州九原岗壁画墓之墓主人。那么,该墓是否就是库狄干之墓呢?

关于库狄氏先世事迹,史传记载云:“库狄干,善无人也。曾祖越豆眷,魏道武时以功割善无之西腊汗山地方百里以处之。后率部落北迁,因家朔方。”^⑨东魏武定三年(545)所开“赛思颠窟”之摩崖造窟碑记,载库狄干先世事迹云:“然公先祖出于北□□弱水,子孙绍位,郡若国主,十有余世大单于人也。后移河西夏州是也,统酋百姓,共赫连并酋,径由六世公太祖越豆□,见赫连起□,率领家宗诸族万有余家,□彼移渡河北,居□五原是也。□附大魏,股肱万代。道武皇帝知太祖忠诚,赐部落主如

① 《山西通志》卷一七二,《景印文渊阁四库全书》第548册,第335页。按《永乐大典》卷五二〇四《原·太原府六》:“北齐安德王韩轨墓,在县东北三十里韩村。轨字伯年,太安狄那人,官至司马,赠太师,《北史》及《齐书》有传。无碑可考。”(第2299页)两书所载为同一村寨自无疑义,何以有三十里、四十里之别,难得其详。是原本无碑,还是后世亡失,现已无从查证。

② 韩村与韩家寨村(属榆次区,韩村西北方)、韩庄村(属寿阳县,韩村东北方),很可能即是韩轨族人聚居繁衍之地。

③ 《北齐书》卷一五《潘乐传》,第201—202页。按本传载其“字相贵”,然史书所见多作“潘相乐”,未知孰是。

④ 《资治通鉴》卷一五五《梁纪十一》中大通三年(531)六月,第4811页。

⑤ 《北齐书》卷一七,第220页。

⑥ 《北齐书》卷一五,第196页。

⑦ 《北齐书》卷一六,第207页。

⑧ 《北齐书》卷一五,第198页。

⑨ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第197页。

故,封王怀朔镇。子孙世袭第一领民酋长,统领六世。”^①碑记所述表明:库狄氏最初活动于北方弱水(今嫩江或黑龙江)流域,与《魏书·序纪》所载拓跋先世事迹^②类似。库狄部落还与赫连氏在河西夏州一带活动,后归附北魏,并徙居怀朔镇。据记载,库狄部是在道武帝天兴二年(399)三月被魏军所征服,其部帅名叶亦干,时“库狄勤支子沓亦干率其部落内附”^③。库狄干当是承袭其部落酋长之名,“干”为“叶亦干”或“沓亦干”之类称谓的省书。《资治通鉴》载晋孝武帝太元十一年(386)十月,“以代人库狄干为北部大人”^④。按此记载不见于现存《魏书》或《北史》等早期文献^⑤,如其可靠,则此人当为东魏北齐库狄干之祖先,或即十余年后被北魏征服的库狄部帅叶亦干之省称。若此,则库狄部在北魏建立之时就已是拓跋鲜卑属部,北魏初年叛离,与“赛思颠窟”窟记所言“移河西夏州”“共赫连并酋”,亦比较符合^⑥。

库狄干“梗直少言,有武艺。魏正光(520—525)初,除扫逆党,授将军,宿卫于内。以家在寒乡,不宜毒暑,冬得入京师,夏归乡里”^⑦。又尔朱荣父新兴,“及迁洛后,特听冬朝京师,夏归部落”,为秀容第一领民酋长^⑧。斛律金在北魏末年被“除为第二领人酋长,秋朝京师,春还部落,号曰雁臣”^⑨。可见库狄部与尔朱部、斛律部一样都是享受北魏政府优待的北边部落。库狄干为高欢妹夫,其年龄大概与高欢相当(生于496年前后),到洛阳宿卫时约在二十五岁左右。“孝昌元年(525),北边扰乱,奔云中,为刺史费穆送于尔朱荣。以军主随荣入洛。”^⑩按前一年即正光五年“三月,沃野镇人破落汗拔陵聚众反,杀镇将,号真王元年”^⑪。其时,正是库狄干返回乡里怀朔镇之时,至于是否参与了六镇之乱,难得其详,而其次年逃亡云中,究竟是因为参与叛乱躲避北魏官军的进攻,还是躲避叛军骚扰,无从得知。不管怎样,他的这一举动改变了本人和家族的未来。库狄干逃亡云中后,被刺史费穆送交秀容契胡部首领尔朱荣。从现有史书相关记载中看不到更多库狄干与秀容的关系,但可以确定的是,他在北魏孝明帝孝昌元年就成为了尔朱荣部下军主,秀容乃是其日后发展的起点。若在墓志中出现“秀容”二字,应该并不奇怪。库狄干“随荣入洛”,是指尔朱荣发动河阴之变,扶持孝庄帝即位,控制北魏朝政之事,时当武泰元年(528)四月。就这样,库狄干在秀容逗留了两年多或近三年时间。当然在这期间他并非一直待在秀容,而是要跟随尔朱荣或被其派遣出外征战,参与河北地区的平叛战争。

库狄干随尔朱荣入洛后的历史记载阙如,究竟是作为尔朱荣亲信在朝控制孝庄帝,还是随尔朱荣北上秀容或晋阳,继续进行平叛战争,亦无从得知。推测应是后一种情况。“后从神武起兵,破四胡于韩陵。封广平县公,寻进郡公。”^⑫北魏后废帝(安定王)中兴二年(532)闰三月乙未(初一,4.21),高欢姊夫尉景被任命为骠骑大将军、仪同三司;丙申(初二,4.22),库狄干被任命为车骑大将军、仪同三司。其时正当高欢与尔朱氏决裂之初。一周后,高欢与尔朱氏联军对垒于邺城附近。壬戌(廿八,

① 孙钢:《河北唐县“赛思颠窟”》,《文物春秋》1998年第1期。

② 《魏书》卷一,第1页。

③ 《魏书》卷二《太祖纪》,第35页。

④ 《资治通鉴》卷一〇六《晋纪二八》,第3370页。其下胡三省注云:“《魏书·官氏志》:次南诸部有库狄氏,后为狄氏。”按《通鉴纪事本末》卷一六《拓跋兴魏》篇(北京:中华书局,1964年,第1368页)及屠本《十六国春秋》卷四五《后燕录三·慕容垂下》(《景印文渊阁四库全书》,第463册,第707页)亦载其事,知此为《通鉴》原文无疑。

⑤ 《魏书》卷二八《贺狄干传》:“代人也……稍迁北部大人。登国初,与长孙嵩为对,明于听察,为人爱敬。太祖遣狄干致马千匹,结婚于姚娃。会丧死兴立,因止狄干而绝婚。”(第685页)《资治通鉴》卷一二《晋纪三四》安帝元兴元年(402)正月条:“初,魏主珪遣北部大人贺狄干献马千匹求婚于秦,秦王兴闻珪已立慕容后,止狄干而绝其婚。没弈干、黜弗、素古延皆秦之属国也,而魏攻之,由是秦、魏有隙。”(第3534页)颇疑《通鉴》所载北部大人库狄干为贺狄干之误。

⑥ 参见张金龙:《北魏政治史》二,兰州:甘肃教育出版社,2008年,第207—209页。

⑦ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第197页。

⑧ 《魏书》卷七四《尔朱荣传》,第1644页。

⑨ 《北史》卷五四《斛律金传》,第1965页。

⑩ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第197页。

⑪ 《魏书》卷九《肃宗纪》,第235页。

⑫ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第198页。

5.18),高欢“大破尔朱天光等四胡(天光、兆、度律、仲远)于韩陵”^①,取得了尔朱氏首场决战也是最为关键一战的胜利,奠定了高欢成为河北地区霸主的重要基础。同年七月“壬寅(初十,8.26),齐献武王率众入自滏口,大都督库狄干入自井陉,讨尔朱兆”。数日后,尔朱天光、尔朱度律被俘送至京师并“斩于都市”。在高欢和库狄干联军进攻下,“尔朱兆大掠晋阳,北走秀容。并州平”^②。此后,高欢即以并州为根据地控制河北地区,继而建立了东魏,一直到四十五年之后北齐被灭,位于晋阳的并省都是高氏的统治中心,其军事地位独一无二,政治地位也可以与首都邺城并驾齐驱。东魏建立前夕,北魏出帝(西魏孝武帝)欲摆脱高欢控制,与之进行决裂。永熙三年(天平元年,534)六月,“时魏帝将伐神武,神武部署将帅”并上表,“恒州刺史库狄干”列于高欢计划派遣征讨诸将之首。温子昇为魏帝所草敕书中有云:“如闻库狄干语王云:‘本欲取懦弱者为王,王无事立此长君,使其不可驾御,今但作十五日行,自可废之,更立余者。’如此议论,自是王间勋人,岂出佞臣之口。”^③毫无疑问,魏帝及其亲信也是把库狄干当作高欢的第一亲信来看待的。可以看出,在高欢创业之初,库狄干即是高欢集团中居于第二位的重要人物。

到东魏时期,库狄干的这种角色也没有发生变化。孝静帝天平三年(536)正月甲子(廿二,2.29),高欢“帅库狄干等万骑袭西魏夏州,身不火食,四日而至。缚稍为梯,夜入其城,禽其刺史费也头斛拔俄弥突,因而用之。留都督张琼以镇守,迁其部落五千户以归”^④。元象元年(538)七月乙亥(十八,8.28),东魏“行台侯景、司徒公高敖曹围宝炬将独孤如愿于金墉,宝炬、宇文黑獭并来赴救。大都督库狄干率诸将前驱,齐献武王总众继进”^⑤。此次战役东魏大获全胜,库狄干功勋卓著,“时文帝自将兵至洛阳,军容甚盛。诸将未欲南度,干决计济河,神武大兵继至,遂大破之”^⑥。兴和二年(540)春正月壬申(廿三,2.16),以太保尉景为太傅,以骠骑大将军、开府仪同三司库狄干为太保”^⑦。尉景之所以位居库狄干之前,主要是因其为高欢姊夫,而库狄干为高欢妹夫。四年四月“丁亥(?)”,太傅尉景坐事降为骠骑大将军、开府仪同三司。辛卯(?),以太保库狄干为太傅,以领军将军姜昭为大司马”^⑧。此时,库狄干超越尉景而成为东魏仅次于高欢的第二号人物。武定五年(547)五月,“以青州刺史尉景为大司马,以开府仪同三司库狄干为太师,以录尚书事孙腾为太傅,以汾州刺史贺仁为太保……戊午(廿二,6.25),大司马尉景薨”^⑨。其实,此处的排序并不准确,大司马在太师、太傅、太保之下^⑩,库狄干仍然位居第一。尉景死后,库狄干的地位得以进一步巩固。高欢临终前夕向世子高澄交代后事,世子“忧侯景叛”,高欢一共提到库狄干、斛律金、可朱浑道元、刘丰生、贺拔焉过儿、潘相乐、韩轨、彭相乐、慕容绍宗九位值得托付的将相大臣,谓“库狄干鲜卑老公,斛律金敕勒老公,并性迺直,终不负汝”^⑪。史载“干尚神武妹乐陵长公主,以亲地见待。自预勤王,常总大众,威望之重,为诸将所

① 《魏书》卷一一《后废帝安定王纪》,第280页。

② 以上见《魏书》卷一一《出帝平阳王纪》,第284—285页。

③ 《北齐书》卷二《神武纪下》,第14—15页。

④ 《北齐书》卷二《神武纪下》,第19页。

⑤ 《魏书》卷一二《孝静帝纪》,第302页。

⑥ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第198页。

⑦ 《魏书》卷一二《孝静帝纪》,第304页。

⑧ 《魏书》卷一二《孝静帝纪》,第305页。

⑨ 《魏书》卷一二《孝静帝纪》,第309页。按《北齐书》卷一五《尉景传》:“景妻常山君,神武之姊也。以勋戚,每有军事,与库狄干常被委重,而不能忘怀射利,神武每嫌责之。转冀州刺史,又大纳贿,发夫猎,死者三百人。库狄干与景在神武坐,请作御史中尉。神武曰:‘何意下求卑官。’干曰:‘欲捉尉景。’”(第194页)姊夫尉景与妹夫库狄干于高欢而言,孰轻孰重,于此可见一斑。

⑩ 《隋书》卷二七《百官志中》:“后齐制官,多循后魏,置太师、太傅、太保、是为三师,拟古上公,非勋德崇者不居。次有大司马、大将军,是为二大,并典司武事。次置太尉、司徒、司空,是为三公。……乾明中,又置丞相。河清中,分为左、右,亦各置府僚云。”(第751页)按此谓北齐丞相置于废帝乾明中(560),并不准确。东魏时高欢、高澄父子均曾任丞相,姑且不论。天保八年(557)四月,“以太师威阳王斛律金为右丞相”(《北齐书》卷四《文宣纪》,第63页),表明其时北齐已有丞相之职。有右丞相,从制度上说也当有左丞相。

⑪ 《北齐书》卷二《神武纪下》,第23—24页。

伏”^①。观其生平,这一评价是符合实际的。

北齐建立后,库狄干的尊崇地位得以延续。文宣帝高洋于武定八年(天保元年,550)五月丙辰(初八,6.7)即位,六月在诏封二十三位宗室为王的同时,又诏封异姓功臣七人为王,章武王库狄干在咸阳王斛律金、安定王贺拔仁之前,位居首位。“庚寅(十二,7.11),诏以太师库狄干为太宰。”^②《北史·齐本纪中》载文宣帝天保四年(553)“六月甲辰(十三,7.9),章武王库狄干薨”^③。直到库狄干临终之际,他都是北齐统治集团中地位最高的异姓功臣勋贵(当时尚未设丞相,故太宰位居人臣之极)。孝昭皇帝建元年(560)十一月“庚申(十三,12.15)诏以故太师尉景……十三人配飨太祖庙庭”,其中即包括“故太宰章武王库狄干”,且在十三人中官位最高^④。库狄干死后,“赠假黄钺、太宰,给辎辌车,谥曰景烈”^⑤。后主天统元年(565)十一月“己丑(十一,12.18),太上皇帝诏改‘太祖献武皇帝’为‘神武皇帝’、庙号‘高祖’,‘献明皇后’为‘武明皇后’。其‘文宣’谥号,委有司议定。十二月……庚午(廿二,566.1.28),有司奏改‘高祖文宣皇帝’为‘威宗景烈皇帝’”^⑥。可见在北齐统治者心目中,“景烈”是仅次于“神武”的谥号,可以说相当尊崇。胡三省注《通鉴》云:“谥法:布义行刚曰景;有功安民曰烈。”^⑦北齐礼官用了超过一个月时间,才确定将文宣帝谥号改为“景烈”,而这并非新的创造,只不过是沿用了十几年前给库狄干的谥号,看来他们在“神武”之外实在找不出比“景烈”更好的谥号了。现存史书有关库狄干死后赠官及丧葬礼仪的记载肯定并不完整,但仍然可以看出北齐文宣帝是以大臣所能享有的最高规格为其举办了葬礼。“赠假黄钺”前已论及,而“给辎辌车”也是极为尊崇的礼仪。《宋书·礼志五》:“汉制,大行载辎辌车,四轮。其饰如金根,加施组连璧,交错,四角金龙首衔璧,垂五采,析羽流苏,前后云气画帷裳,虞文画曲蕃,长与车等。太仆御,驾六白骆马,以黑药灼其身虎文,谓之布施马。既下,马斥卖,车藏城北秘宫。今则马不虎文,不斥卖,车则毁也。自汉霍光、晋安平、齐王、贾充、王导、谢安、宋江夏王葬以殊礼者,皆大辂黄屋,载辎辌车。”^⑧就东魏北齐而言,丧礼中“给辎辌车”见于记载者除库狄干外,仅有高欢及清河王岳(高欢从父弟)、彭城王浹(高欢第五子)、段韶四人^⑨。由此亦足见库狄干在当时地位之尊崇。

毫无疑问,库狄干的这种尊崇地位使其完全有资格拥有像忻州九原岗壁画墓那样的大墓为其死后安身之所。《大清一统志·忻州·陵墓》:“北齐库狄干墓,在州西门外,俗呼宰王墓。”^⑩按“于”乃“干”之讹写。《山西通志·陵墓三·忻州》:“北齐太宰库狄干墓,在西门外,人呼宰王墓。”^⑪这一记载应该有很高的可信度。两书此条之前分别载:“南北朝魏刘贵珍墓,在州城西九原冈上。”“魏太尉录尚书事刘贵珍墓,在州西九原冈上。”如前所述,刘贵珍墓在忻州九原冈上已得到证实,则此处关于库狄干墓地点的记载也不是无中生有。此外,《山西通志》此条记载后又云:“库狄引墓,在河子头村东,并州刺史。”按库狄引其人于史无考,生前担任过并州刺史(也可能为赠官),地位应该不低。今忻州

① 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第198页。

② 《北齐书》卷四《文宣纪》,第52页。

③ 《北史》卷七,第250页。

④ 《北齐书》卷六《孝昭纪》,第82—83页。此外,又以“故太师清河王岳……七人配飨世宗庙庭,故太尉河东王潘相乐……三人配飨显祖庙庭”(第83页)。

⑤ 《北齐书》卷一五《库狄干传》,第198页。

⑥ 《北齐书》卷八《后主纪》,第98页。

⑦ 《资治通鉴》卷一六九《陈纪三》文帝天嘉六年(565)十二月,第5254页。

⑧ 《宋书》卷一八,第501页。

⑨ 参见《北齐书》卷二《神武纪下》、卷一三《清河王岳传》、卷一〇《高祖十一王·彭城王浹传》,第24、176、135页;《北史》卷五四《段韶传》,第1963页。

⑩ 《大清一统志》卷一一三,《景印文渊阁四库全书》第476册,第309页。

⑪ 《山西通志》卷一七四,《景印文渊阁四库全书》第548册,第392页。又,乾隆《忻州志》卷四《坟墓》亦载:“(北齐)将军赠太保库狄干墓,西门外,人呼宰王墓。按史子(‘狄干’之讹)封章武王、太宰,故名。”(《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第141页)同书卷七《古迹·邱墓(附)》:“(北齐)太宰章武王库狄干墓,西门外,人呼宰王墓。”(第234页)

市西有河习头村,当即清人所言河子头村^①。清代之前的文献对此亦有记载,但与上引清代方志有所不同。《永乐大典·原·太原府六》:“魏刘贵珍墓,在城西九原冈上,有碑在焉。旧云:御史中丞、太尉公、录尚书事、敷城公也。北齐库狄引墓,在城西九原冈上,有碑在焉。旧经云:持节、都督五州诸军、太宰、开府、并州刺史、假黄钺库狄引墓。库狄干墓,在库狄引墓前,有碑存焉。”^②所载刘贵珍墓位置无异,然库狄引墓和库狄干墓的位置均有所差别。库狄引墓在清代方志中明确记作是在河子头村东,而《永乐大典》所载则比较模糊,究竟是在九原冈何处并不清楚。库狄引其人在现存文献中毫无记载,想必明初人也不会比今人所知更多。其关于刘贵珍官位的记载是将生前任官与死后赠官混同而言,且将“御史中尉”误作“御史中丞”,表明修撰者既不明当时官制,也显示其抄录史文时比较粗率。关于库狄引墓“在城西九原冈上,有碑在焉”的记载,不排除是因前刘贵珍墓而误抄所致。就现存文献记载来看,北齐时期被赠予太宰、假黄钺者所赠都督皆高于五州诸军事,而且死赠太宰、假黄钺者不可能在史书中不见踪影。由此可见,与清人记载相比,明初人对于库狄干墓方位的记载可信度颇值得怀疑。不过有一点可以肯定,三书的记载都显示库狄干墓是在忻州城西一带。

库狄干为善无人,而置于东魏初年的善无郡与东汉定襄郡境域有交集^③,库狄干死后未葬于晋阳城郊或郾城周边,而是葬于北魏秀容郡地界,可能与此不无关系。更大的可能则是,该地距库狄部最初的封地善无之西腊汗山更近,而且库狄干从北镇入塞之初即在秀容尔朱荣部下,秀容可以看作是他的第二故乡。忻州城西很有可能为北齐库狄氏成员的主要埋葬地之一^④。

八、结 语

综合以上考述,笔者认为清代方志有关库狄干墓在忻州城西门外的记载是可信的,而忻州九原岗壁画墓与库狄干墓在方位上高度吻合。清代忻州城当在今忻州市南部之忻府区中心区域,此区之文昌寺巷的走向与西部山势(九原岗)的走向是一致的,壁画墓所在地(下社村东北600米处)位于忻府区之西南方,大体就在清代忻州城西门外不远处。据乾隆《忻州志·绘图》可知,西门就在忻州城之西南方位;《乡都》,南集贤乡西关都有“范家野场 兰村 小兰村”;《关隘》,有“兰村堡(治西十里)”^⑤。又,光绪《忻州志·乡都》“西关都”有“范家野场,距城五里”;“兰村,距城十里”;“小兰村,距城十里”;“田家野场,距城五里”;“张家野场,距城十里”。“西南隅都”有“下社村,距城七里”;“田村,距城五里”^⑥。按:今忻府区西南有范野村(与下社村相邻,在下社村偏东北方向),当即清代范家野场。范野村之西(略偏北)有张野村,当即清代张家野场;田家野场当即田村,与下社村相邻,田村在东南,下社村在西北。兰村、小兰村当即今兰村与其东南之兰村乡。从方位推测,壁画墓距清代忻州

① 乾隆《忻州志》卷一《乡都》西九原乡东关都有“河子头”村(《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第19页),与今河习头村方位相符。

② 《永乐大典》卷五二〇四,第2300页。按其所据当为明洪武《太原志》。

③ 《魏书》卷一〇六上《地形志上》:恒州“善无郡(天平二年置),领县二:善无(前汉属雁门,后汉属定襄,后属),沃阳”(第2497页)。按《续汉书·郡国志五》:定襄郡辖五城,其中“善无,故属雁门”(《后汉书》,第3525页)。

④ 1984年在太原市小店区南坪头村抢救发掘的被盗墓葬中,有一座为北齐库狄业墓(太原市文物考古研究所:《太原北齐库狄业墓》,《文物》2003年第3期)。其地在徐显秀墓所在地王家峰村东南方不远处。那么,有没有可能库狄干及其家族的墓地也是在该区域?这一带的房地产开发已完成大半,并未传出发现大墓的消息。库狄业虽然来自库(库)狄部,但墓志并未载其与库狄干有任何关系,死后自然也不大可能会葬于同一墓园。此外,上文提及的库狄迴洛,父祖亦为库狄部酋长(“大口长公之孙,小酋长公之子”),但亦未见其与库狄干有何关系,且墓志载其死后“葬于朔州城南门”。该墓发现于今山西寿阳县贾家庄西,其地是否为北齐朔州城南门所在,待考。看来在东魏北齐任职的库狄部成员人数不少,并非都出于同一家族,而且身份地位亦各不相同,自然也不可能会葬于同一地方。

⑤ 乾隆《忻州志》卷一,《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第18、23页。按同书同卷《乡都》北金山乡西南隅都有“下社村”。《关隘》:“下社村堡,俱治西五十里”(第20、23页)。据此,则属于忻府区兰村乡之下社村与清代忻州西南五十里之下社村并非一地。

⑥ 分见光绪《忻州志》卷一三《乡都》,《乾隆忻州志 光绪忻州志》,第252、256页。关于“野场”之义,《后汉书》卷六〇上《马融传上》:“清氛埃,埽野场,誓六师,搜隍良。”李贤注:“野场,谓除其草莱,令得驱驰也。”(北京:中华书局,1965年,第1960—1961页)宋庠《元宪集》卷五《五言律诗·冬行西圃溪上》“新禾上野场”句下本注:“郡有稻畦,筑场以获。”(《景印文渊阁四库全书》第1087册,第440页)

城西门的距离似乎比田村更近,权以清制4~4.5里计,则约为2300~2600米。兰村在下社村西南约2000米处,壁画墓在下社村东北600米,若算上村庄内部的距离,则壁画墓与兰村之间的距离当在3000~3500米左右,约合清乾隆、光绪时5~6里。据此,则壁画墓约在忻州治西2300~2700米处。观察并对忻州市卫星地图所见上述各村(乡)与清代忻州城西城墙之间的距离进行测算(以忻府区文昌寺巷作参照系,文昌寺巷与城墙距离权以500米计),则大体上田村、下社村、张野村约为2800米,范野村约为1300米,兰村约为5000米,兰村乡约为4500米。若此,则位于下社村东北600米处之壁画墓距清代忻州府西门约为2200米。若以兰村、兰村乡和范野村作参照,则此一数值可能还要低,与库狄干墓在“州西门外”的记载可以说若合符节。

无论是从对考古资料的分析,还是对历史记载有关时代背景和人物生平事迹的考察,忻州九原岗壁画墓墓主人都比较一致地指向了高欢妹夫、北齐太宰章武王库(库)狄干。似乎可以肯定地说,该墓就是库狄干之墓。墓葬壁画狩猎图显示,墓主人应该是一位部落酋长出身的达官显贵,而库狄干先世即是库狄部之大酋长(“大单于”/“可汗”),其在北魏初年得以“割善无之西腊汗山地方百里”居之,北魏后期又得以享受“冬得入京师,夏归乡里”这般对北边部落酋长的优待。关于库(库)狄部的族属,按高欢的说法是“库狄干鲜卑老公,斛律金敕勒老公”,但其说未必准确。按此说,高欢肯定不出于鲜卑和敕勒,然侯景又以轻蔑的口吻称其世子高澄为“鲜卑小儿”。事实上,侯景本人也不是汉人。库狄部很可能还是出于高车(敕勒),《魏书·高车传》:“盖古赤狄之余种也。初号为狄历,北方以为敕勒,诸夏以为高车、丁零。”“其种有狄氏、袁纥氏、斛律氏、解批氏、护骨氏、异奇斤氏。”^①按此处之“狄氏”不排除为“库狄氏”省书或脱漏之可能,《魏书·官氏志》载,“库(库)狄氏,后改为狄氏”^②。按照《魏书》书法,“狄氏”自可当“库(库)狄氏”来看^③。

若以上考证不误,根据史书所载库狄干死亡时间,可知该墓下葬应在北齐文宣帝天保四年(553)秋季,墓葬壁画的绘制是在气温较高的盛夏秋初时节,其得以完美地保存既与当地的气候环境有关,也应该与壁画绘制的季节有关。换言之,忻州九原岗壁画墓中狩猎图等墓室壁画鲜艳如新,精美绝伦,也可以作为认识墓主人问题的一个侧证。

[责任编辑 孙 齐]

① 《魏书》卷一〇三,第2307页。

② 《魏书》卷一一三,第3012页。

③ 忻州九原岗北朝壁画墓墓道北壁绘有一座木结构建筑,屋顶正上方绘一火盆,其左、右分别由一龙一凤守护。与已发现的北齐墓葬比较,此房屋应即墓主棺槨之图像。屋顶的火盆表现的应是祆教火神,表明墓主人很可能也是祆教信徒,间接反映出其高车(敕勒)族属。

《广成颂》与东汉礼制及赋体文学的变迁

蒋晓光

摘要:马融作《广成颂》以献,是希望东汉朝廷能够借助恢复荒废已久的蒐狩之礼来加强战备,以应对羌人的猛烈进攻。由于马融曾经有过被羌人围困的遭遇及其出身将门的身份,于是将自己的忧愤与武略融入其中,使作品附着上雄张横厉之气,一改东汉殿苑题材仁厚含蓄之风。正因为马融直指时弊,纵情使才,且蕴含东西地域之争,由此得罪御敌无力的实际统治者邓后及其家族,同时也触及东汉以文教立国的国策,此为马融献颂得罪的现实原因。然而更深层次的原因却在于东汉宗庙之礼衰落而上陵之礼兴起的社会背景,以庶人之礼行于皇室,试图与世家大族共治天下,反而造成君权衰而家族势大的局面。马融提倡武功而首以“宗庙”为辞,铺写“宗庙之事”,实则暗刺以邓氏为代表的家族势力凌驾于皇族之上的僭越与非礼,希望尊君以强国。然而礼制的变迁不仅使马融深为邓氏所忌,也标志着汉赋京殿苑猎题材的写作逐渐失去了存在的土壤。

关键词:广成颂;武功;礼制;尊君;汉赋

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.08

东汉以后之赋家多数具有良好的儒学素养,其所制篇章堪称经典者亦多,推原其由,盖此时赋家将学问与辞章融合无间,得以铸造伟辞,如班固《两都赋》与张衡《二京赋》享誉后世,俱可作如是观。然而,马融作为东汉时期的一代大儒,史称其“才高博洽,为世通儒”^①,元初二年(115)仿前贤遗意而作《广成颂》^②,彰显校猎之盛事,劝谏朝廷复兴蒐狩之礼,其结果不仅未如汉武帝读《子虚》《上林》之后的拍案惊叹,反而是“颂奏,忤邓氏,滞于东观,十年不得调。因兄子丧自劾归。太后闻之怒,谓融羞薄诏除,欲仕州郡,遂令禁锢之”^③,献颂而触犯外戚邓氏,使之不得升迁,当马融因故主动离任时遭到更为严厉的制裁,邓氏家族的最高领袖——也是此时东汉帝国实际的最高统治者——和熹邓后认为马融是在逃脱这种惩罚,于是将马融禁锢,直到邓后驾崩而安帝掌权,马融复又回到京城任职。《广成颂》为何引起邓后震怒,且达数年之久而不能释怀,厘清这一问题是我们认识《广成颂》的性质以及考察东汉文学、社会变迁的重要途径。

需要说明的是,《广成颂》实为赋体。在汉代,“赋颂”通称是常态,而挚虞《文章流别论》更认为:“若马融《广成》《上林》之属,纯为今赋之体,而谓之颂,失之远矣”^④,《太平御览·珍宝部》引《广成颂》之文径称“《广成赋》”^⑤,张惠言《七十家赋钞》将《广成颂》选录其中,以之为赋,并在题下指出,“赋、

作者简介:蒋晓光,华侨大学文学院教授(福建泉州 362021)。

基金项目:本文为国家社科基金重大项目“辞赋艺术文献整理与研究”(17ZDA249)、国家社科基金青年项目“汉代礼制与赋体文学关系研究”(15CZW032)的阶段性的成果。

① 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,北京:中华书局,1965年,第1972页。

② 关于《广成颂》的作年,《后汉书·马融列传》作“元初二年”,陆侃如认为作于“元初五年”,唐兰曾撰文反驳,刘跃进先生《秦汉文学编年史》考证指出应是“元初二年”。

③ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1970页。

④ 严可均辑:《全上古三代秦汉三国六朝文》之《全晋文》卷七七,北京:中华书局,1958年,第1905页。

⑤ 李昉等编纂:《太平御览》卷八〇九《珍宝部》八“瑶”条,北京:中华书局,1960年,第3595页。

颂,通名也”^①,因此,应将《广成颂》纳入汉代赋体文学的研究视野。

一、东观十年:女主临朝与马融献颂的政治命运

我们考察《后汉书》的记载发现,和帝在元兴元年(105)去世之后,邓后以太后身份临朝,执掌东汉政权达17年之久。永初二年(108),大将军邓骘召马融为舍人,可见邓氏家族是赏识马融的。不唯如此,邓骘、邓后之父乃邓禹之子邓训,和帝初年窦氏专权,“训初厚于马氏,不为诸窦所亲”^②,马氏为明帝朝及章帝朝前期外戚大族,外戚窦氏盛于章帝朝后期、和帝朝初年,窦氏继马氏而起,邓训亲附马氏,显见邓、马两家本亦交好。再者,马融在永初四年“拜为校书郎中,诣东观典校秘书”^③,而邓骘之子邓凤却深为马融不平,《后汉书·邓禹传》载:“自祖父禹教训子孙,皆遵法度,深戒窦氏,检勅宗族,阖门静居。骘子侍中凤,尝与尚书郎张龁书,属郎中马融宜在台阁。又中郎将任尚尝遗凤马,后尚坐断盗军粮,槛车征诣廷尉,凤惧事泄,先自首于骘。骘畏太后,遂髡妻及凤以谢,天下称之。”^④光武帝后,“虽置三公,事归台阁”(仲长统《昌言》),邓凤向尚书郎张龁推荐马融宜在显位,可见邓骘、邓凤父子对马融皆有赏拔之恩。再次让我们诧异的是,邓凤自首于其父,直接原因虽是收受任尚所赠之马,但其中也包括了荐举马融的行为,否则史书不会在此节外生枝。《后汉书·西羌传》载任尚于元初五年(118)“槛车征弃市”^⑤,因此邓凤自首的行为应在此年。邓凤举荐马融的时间已不可详考,但必在元初五年之前。邓氏门风自邓禹以下“皆遵法度”,邓凤向尚书台举荐马融,确与东汉选举制度不合,且邓后约束族人极严,以致“爱侄微愆,髡剔谢罪”^⑥,然将荐举马融与收受赠马并论,可以想见,马融因上《广成颂》,已经成为政治上的敏感人物,为邓后所特别厌恶,即使有家族、个人之间的情谊也不可弥补。

马融之所以献上《广成颂》,《后汉书·马融列传》称其背景是“是时邓太后临朝,骘兄弟辅政。而俗儒世士,以为文德可兴,武功宜废,遂寝蒐狩之礼,息战陈之法,故猾贼从(纵)横,乘此无备”,蒐狩之礼在古代具有军事演习的性质,本应按期举行,此时荒废,造成武备松弛,外患加剧,因此马融主张“方涉冬节,农事间隙,宜幸广成,览原隰,观宿麦,劝收藏,因讲武校猎,使寮庶百姓,复睹羽旄之美,闻钟鼓之音”^⑦,力劝东汉朝廷通过恢复荒废已久的校猎之礼来振兴武备。这一点也可在《皇后纪》《安帝纪》中得到体现,殇帝即位伊始,邓后命“悉斥卖上林鹰犬”^⑧,安帝即位之初,“(永初元年)二月丙午,以广成游猎地及被灾郡国公田假与贫民”^⑨,三年四月“诏上林、广成苑可垦辟者,赋与贫民”^⑩,与《广成颂》所言“陛下……荒弃禁苑……十有余年”是相符合的^⑪。

关于马融献《广成颂》而忤邓氏,清人惠栋另有解释:

邓氏谓太后也。案《邓骘传》云“骘子凤尝与尚书郎张龁书,属郎中马融宜在台阁。又中郎将任尚尝遗凤马,凤惧事泄,先自首于骘。骘遂髡妻及凤以谢”云云,则融以请托事泄,故十年不调,不必因奏颂为忤邓氏也。史官因融自序而作传,非实录矣。^⑫

① 张惠言:《七十家赋钞》卷四,顾廷龙主编:《续修四库全书》第1611册,上海:上海古籍出版社,1996年,第86页。

② 《后汉书》卷一六《邓寇列传》,第611页。

③ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1954页。

④ 《后汉书》卷一六《邓寇列传》,第616页。

⑤ 《后汉书》卷八七《西羌传》,第2891页。

⑥ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第430页。

⑦ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1954—1955页。

⑧ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第422页。

⑨ 《后汉书》卷五《孝安帝纪》,第206页。

⑩ 《后汉书》卷五《孝安帝纪》,第213页。

⑪ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1954页。

⑫ 王先谦:《后汉书集解》引惠栋《后汉书补注》,北京:中华书局,1984年,第685页。

惠氏认为马融十年不调的原因并非在献颂,而是因请托事泄所致。笔者认为,惠氏所言不确。按《后汉书·邓禹传》及《西羌传》,先是任尚因争功、贪污被逮送京师,而邓凤曾收受任尚赠马,事将牵涉自己,只好告罪于父亲邓鹭以求自保,在自首之时方将荐举、受马之事和盘托出。任尚被征弃市在元初五年,邓凤的自首行为亦在此年。首先,邓凤举荐马融是否为马融“请托”尚无文献证明。其次,按马融永初四年为东观校书郎中,而“十年不得调”的截止时间为元初六年^①,此年因“自劾归”遭禁锢,邓后于永宁二年(121)三月崩,“安帝亲政,召(马融)还郎署”^②,邓凤荐举马融的时间已不可考,若是所谓“请托事泄”在元初五年(118),距离献颂的元初二年(115)已过去四年,与马融在“十年不得调”后遭禁锢也仅间隔一年,所以真正影响马融迁转的还是因为献颂一事。再者,惠栋认为“邓氏谓邓后也”,亦属不确。我们认为,“邓氏”包括邓后在内,但尤其不能遗漏邓鹭,实际而言,《广成颂》指向邓鹭兵败西羌与邓后御敌不力,从而触及邓氏家族的核心利益,马融成为邓后眼中的敏感人物,因此方有将邓凤荐举马融与收受任尚贿赂并举,对此本文将作详细论述。

自西汉宣帝至东汉明帝时,西北的羌族逐渐取代北方的匈奴成为汉帝国边疆最为强劲的对手,与匈奴不同的是,羌族占据黄河上游,西连西域,北近匈奴,其东直抵陇右、三辅,甚至已散居其中。章帝建初元年(76),爆发“烧当之乱”,直至和帝永元十三年(101)汉军方取得胜利,然而这一胜利并未给汉帝国带来长时期的和平;安帝永初元年夏,“先零之乱”再次爆发,直至元初五年暂得平定,这一时期的战争虽不如“烧当之乱”延续时间长久,但其惨烈程度和涉及区域均超过以往,马融献上《广成颂》的元初二年正是大战正酣之时,其创作所指亦是十分明确。《后汉书·西羌传》载,自永初元年以来,以邓鹭等人为将领的汉军几乎每战必败,尤其是永初五年任尚大败后,羌人自三辅一路向东,大肆破坏,攻至黄河以北的河内郡(治怀县,黄河之南即为河南尹辖地),民众纷纷南渡黄河,京师洛阳震动,数年之间,洛阳以西、黄河以北几近失控。元初二年秋,行征西将军司马钧、护羌校尉庞参又大败。我们可以想见,马融身为三辅人士,又兼扶风马氏后裔,面对家国残破,必会有所触动和思考,而《广成颂》就是在这种情势下产生的。

《广成颂》批评朝廷荒废蒐狩之礼“十有余年”,因此可上溯到永初元年前后,此时处在“邓太后临朝,鹭兄弟辅政”的初始阶段。邓后本欲邓鹭于乱中趁机立功,成为自己临朝专权的外援,但事与愿违,正如《后汉书·皇后纪》所言,“东京皇统屡绝,权归女主,外立者四帝,临朝者六后,莫不定策帷帘,委事父兄,贪孩童以久其政,抑明贤以专其威”^③,正因为程序的非公开性与“贪孩童以久其政”的个人欲望,往往造成皇权与外戚集团的紧张。女主临朝的本质是窃夺帝权,一旦失去权力,女主及其家族必遭清算,因此窃夺权力者必定一味地巩固权力,其途径只能是“委事父兄”,令最为亲近的“父兄”代管外朝百官。为在一定程度上使其“父兄”能够具备威信而统摄百官,立功、封侯是最佳的选择,作为东汉王朝第一位临朝的太后即章帝皇后窦氏及其家族的兴衰恰为邓后提供了借鉴。窦宪大败匈奴,勒石燕然而还,堪称武帝以来攻伐匈奴的决定性胜利。窦宪还朝以后横行于朝廷,与其所立功勋得以服众是分不开的。邓后策立安帝后,急欲巩固手中的权力,于是令邓鹭出兵西羌,其结局却无窦宪幸运,以致大败而回。十分吊诡的是,邓鹭兵败之后,《后汉书·西羌传》载,“朝廷以邓太后故,迎拜鹭为大将军”^④,邓鹭寸功未立,反得晋升。《后汉书·邓寇列传》的记载更具有戏剧性:

(永初元年)夏,凉部畔羌摇荡西州,朝廷忧之。于是诏鹭将左右羽林、北军五校士及诸部兵击之,车驾幸平乐观饯送。鹭西屯汉阳,使征西校尉任尚、从事中郎司马钧与羌战,大败。……冬,征鹭班师。朝廷以太后故,遣五官中郎将迎拜鹭为大将军。军到河南,使大鸿胪亲迎,中常

① 刘汝霖《汉晋学术编年》元初六年“马融自劾归”下“考证”指出:“所谓‘十年不得调’盖自初校书至此计之,非谓自上《广成颂》之后始滞十年也。”(《民国丛书》第三编《汉晋学术编年》卷五,上海:上海书店,1991年,第39页)

② 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1971页。

③ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第401页。

④ 《后汉书》卷八七《西羌传》,第2886页。

侍赏牛酒郊劳,王、主以下候望于道。既至,大会群臣,赐束帛乘马,宠灵显赫,光震都鄙。^①

邓骘出都与还朝的仪式皆极隆重,车驾相送,进而异乎寻常的迎接,能够将出入连接起来的却是邓骘在战场上的一败涂地。之所以出现以隆重的形式迎接邓骘的大败而还,实际上显现的是邓太后的焦虑与不安。邓骘的战败直接影响到邓太后的威信,因此必须以积极、强势的态度对待邓骘之败,所谓“宠灵显赫,光震都鄙”,只有以非常之举方能保持自己在群臣中的地位。邓骘还朝之后到元初二年,汉廷仍然没有扭转前线继续溃败的局面,马融献上《广成颂》,实则暗刺最高统治者邓后御敌之无能,那么必将遭到打压。作为事实上的统治者,“永初之间,群种蜂起。……自西戎作逆,未有陵斥上国若斯其炽也”,根本原因在于“和熹(邓后)以女君亲政,威不外接。朝议惮兵力之损,情存苟安”^②,邓后在处理西羌事务上可谓毫无作为,必然影响到她个人的专权统治。诚然,邓氏家族在谦恭下士方面远超之前的窦氏及此后的梁氏,极力收揽人心,但当马融献颂而深中时弊必然引起邓氏家族的憎恨。邓后外似公允,实则偏袒族人,邓遵在平羌战争中较有建树,“(元初)五年……封遵武阳侯,三千户。遵以太后从弟故,爵封优大。任尚与遵争功,又诈增首级,受赇枉法,臧千万已上,槛车征弃市”^③,邓氏族人得到优待是显而易见的,且任尚被诛的首条理由便是与邓遵争功,因此邓氏族人的利益丝毫不得损伤,这是非法窃夺权力者最为警觉的。

进一步而言,马融的《广成颂》还暗含了东汉立国以来的东西地域之争。永初四年,邓骘接受庞参的建议,“欲弃凉州”,打算将凉州之民移居三辅而放弃凉州之地,以避开羌人,减少国家在军事上的开支,此计为虞诩所阻,“邓骘兄弟以诩异其议,因此不平,欲以吏法中伤诩”^④,在这里确能看出邓骘等人的无识、蠢戇与狭隘,与他们的大度、推贤形成反差:“虽有辞让,而实无谦谦自牧之心;虽有推进,而实无休休有容之度”^⑤,同时又反映出统治者对西部边陲的漠视,这种漠视在东汉初年就有所表现。马援曾在平定凉州过程中贡献自己的力量,史书记载了这样的情形:

(建武)九年,拜援为太中大夫,副来歙监诸将平凉州。自王莽末,西羌寇边,遂入居塞内,金城属县多为虏有。来歙奏言陇西侵残,非马援莫能定。十一年夏,玺书拜援陇西太守。……是时,朝臣以金城破羌之西,途远多寇,议欲弃之。援上言,破羌以西城多完牢,易可依固;其田土肥壤,灌溉流通。如今羌在湟中,则为害不休,不可弃也。帝然之。^⑥

金城郡下辖破羌县,上隶于凉州刺史部。王莽末年,羌人趁乱入居金城诸县,至光武帝时已有人提出放弃破羌以西之地,可谓庞参放弃凉州之议的先声,遭到马援的反对。在此确能看出马氏家族对待外患的坚决态度和见识之高明,马融抑或受此影响。谚云“关西出将,关东出相”,钱穆在论东汉羌乱时指出,“黄河西部的武力与东部的经济、文化相凝合,而造成秦、汉之全盛,东汉以来,东方人渐渐忘弃西方,西方得不到东方经济、文化之润泽而衰落。而东方的文化经济,亦为西方武力所破坏”,并加小注云“中央政府在洛阳,东方人之聪明志气至是而止”^⑦,这又回到东汉初年杜笃献上《论都赋》的初衷上来了^⑧。杜笃为京兆杜陵人,认为“关中表里山河,先帝旧京,不宜改营洛邑”,而“笃之外高祖破羌将军辛武贤,以武略称”,“女弟适扶风马氏”^⑨,杜笃不仅与马氏家族同处三辅,之间有姻亲关系,且以其外祖父对羌作战的功勋为骄傲,表明这一人际圈内的家世较为接近,因此政治主张也有重合之处。羌乱源于凉州,波及三辅,马融作《广成颂》,其蕴藉应与杜笃《论都赋》有相通之处,至少要

① 《后汉书》卷一六《邓寇列传》,第614页。

② 《后汉书》卷八七《西羌传》,第2899—2900页。

③ 《后汉书》卷八七《西羌传》,第2891页。

④ 《后汉书》卷五八《虞傅盖臧列传》,第1866—1867页。

⑤ 计大受:《史林测义》卷一一“邓骘”条,嘉庆十九年枫溪别墅刻本。

⑥ 《后汉书》卷二四《马援列传》,第835页。

⑦ 钱穆:《国史大纲》,北京:中华书局,1991年,第209页。

⑧ 王德华:《东汉前期京都赋创作时间及政治背景考论》,《文学遗产》2008年第2期。

⑨ 《后汉书》卷八〇上《文苑列传上》,第2595—2609页。

求朝廷重视西北问题,并实现保卫家乡之目的。及至汉末,董卓驱凉州之兵进入洛阳,擅行废立,而以袁绍为首的关东诸侯兴兵讨董,于是董卓焚烧洛阳,胁迫天子迁都长安,不可谓不是东西地域之争的又一次集中爆发^①。

二、辞赋之伟:变谏以劝与汉赋京都题材的衰歇

马融在当时既是经学宗师,又是文学大家,然后世对其文学成就的关注却不如经学。《广成颂》有其独特的文学价值,西晋皇甫谧即言:“至如相如《上林》、杨(扬)雄《甘泉》、班固《两都》、张衡《二京》、马融《广成》、王生《灵光》,初极宏侈之辞,终以约简之制……皆近代辞赋之伟也”^②,可见《广成颂》在汉赋发展史上的地位,而马融变“谏猎”传统而为“劝猎”即提倡校猎,一逞雄张杀伐之气,无疑具有划时代的意义。

张惠言《七十家赋钞》认为:“此颂以风,请武而极之,‘木产尽,寓属单’、‘上无飞鸟,下无走兽’,亦异乎班、张之旨矣。”^③所谓“异乎班、张之旨”,其所指有两点,一则是与《东都》《东京》描写校猎的风格和旨意不同,二则是破坏了西汉末年以来儒生提倡的节制游猎的传统。无论是班固的《两都赋》还是张衡的《二京赋》,其在写作手法上俱以西汉为批评的靶子,尤其极写长安狩猎活动的巨大破坏性,将之作为反面教材,但至写东都(东汉)之时则全以儒家规范为准绳,如《东都赋》写道:“若乃顺时节而蒐狩,简车徒以讲武。则必临之以《王制》,考之以《风》《雅》”,“乐不极盘,杀不尽物”^④,《东京赋》则曰:“成礼三殴(驱),解罟放麟。不穷乐以训俭,不殫物以昭仁”^⑤,铺排威仪的同时,彰显更多的则是统治者的仁民爱物之心。

《广成颂》所谓异乎班、张之旨不只体现在“木产尽,寓属单”,“上无飞鸟,下无走兽”数语之上:

狗马角逐,鹰鹞竞鸷,骁骑旁佐,轻车横厉,相与陆梁,聿皇于中原。绢猊蹄,縱特肩,脰完羝,搗介鲜,散毛族,栝羽群。然后飞铤电激,流矢雨坠,各指所质,不期俱殪,窜伏扔轮,发作梧轡。投殳狂击,头陷颅碎,兽不得獠,禽不得警。或夷由未殊,颠狈顿蹶,蜈蚣蟬蟬,充衢塞隧,葩华蒨布,不可胜计。^⑥

此处文字与张惠言所论“请武而极之”吻合。“汉赋因‘物’成‘貌’,绝非单纯的物态罗列,关键在由‘物象’营构‘事象’”^⑦,作品完全表现的是血腥厮杀的场景,驾驶轻车横冲直撞,尤其“投殳狂击,头陷颅碎,兽不得獠,禽不得警”不忍卒读。“投殳”是古代一种有棱而无刃的杖形钝器,用之猛烈击打禽兽的头部,以致头颅破碎,血溅当场,从而获得众多的猎物。论其风格近于《西都》《西京》,而不似《东都》《东京》,确与班、张之旨不类,缺乏仁善之心。推测作者之所以如此行文,一则发愤于汉军在前线的大失败,二则也与马融的家世有关。

永初二年,邓骘诏马融为舍人,马融拒命,“非其好也,遂不应命,客于凉州武都、汉阳界中。会羌虏飙起,边方扰乱,米谷踊贵,自关以西,道殣相望。融既饥困,乃悔而叹息”^⑧,此时先零羌在邓骘兵败之后,“寇钞三辅,断陇道。湟中诸县粟石万钱,百姓死亡不可胜数”^⑨,由于马融切身体验到了西羌之乱带给自己的痛苦,于是“往应骘召”,加之直到写作此颂的元初二年汉军仍然没有挽回败局,因此

① 董卓,陇西临洮人。初平元年,袁绍、袁术、韩馥、孔伉、刘岱、王匡、张邈、桥瑁、袁遗、鲍信、曹操同时起兵,以袁绍为盟主,以上诸人皆关东人。

② 萧统编:《文选》卷四五《序上》,北京:中华书局,1977年,第641页。

③ 张惠言:《七十家赋钞》卷四,顾廷龙主编:《续修四库全书》第1611册,第87页。

④ 萧统编:《文选》卷一《赋甲·京都上》,第32—33页。

⑤ 萧统编:《文选》卷三《赋乙·京都中》,第62页。

⑥ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1960页。

⑦ 许结:《汉赋“蔚似雕画”说》,《济南大学学报(社会科学版)》2018年第4期。

⑧ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1953页。

⑨ 《后汉书》卷八七《西羌传》,第2886页。

马融方在《广成颂》中一逞杀伐之气。《广成颂》作于元初二年冬天,是年秋,庞参兵败被治罪,马融上书营救时指出:

昔周宣猘猘侵镐及方,孝文匈奴亦略上郡,而宣王立中兴之功,文帝建太宗之号。非惟两主有明黠之姿,抑亦扞城有虓虎之助,是以南仲赫赫,列在《周诗》,亚夫赳赳,载于汉策。^①

所谓“虓虎之助”用《诗经·大雅·常武》典:“王奋厥武,如震如怒。进厥虎臣,阍如虓虎。”^②马融希望汉廷能够作怒虎之状,派遣虎狼之臣,一举剿灭叛乱,因此在其后的《广成颂》中作激扬雄张状也能理解了。同时我们也应考虑到,扶风马氏向来兼通武略,多出名将,自会对汉军的一败涂地感到愤懑与不满。马援、马防父子以及马严、马续父子,都有对羌胡作战的经历,并取得一系列胜利。马融作为马严之子、马援侄孙,在武都太守任上时,“时西羌反叛,征西将军马贤与护羌校尉胡畴征之,而稽久不进。融知其将败,上疏乞自效”,“臣愿请贤所不可用关东兵五千,裁假部队之号,尽力率厉,埋根行首,以先吏士,三旬之中,必克破之”^③,最终马贤大败,为马融言中,在此我们可以体会到马融的识见与勇武。因此我们认为,《广成颂》的雄张之气是与马融的家族传统联系在一起的。如果说马融因献颂而得罪邓氏家族,或是邓后也已想到马氏家族在陇右、三辅的声威和战功,与邓骘兵败形成巨大反差,那么对马融嫉恨在心,最终将其禁锢也在情理之中了。

马融一生跨越章帝、和帝、安帝、顺帝、桓帝数朝,“年八十八,延熹九年(166)卒于家”^④,几乎经历了东汉王朝由盛转衰的全过程。皇甫谧将《广成颂》与司马相如、扬雄、班固、张衡、王延寿等人赋作并列,从时间上看,《广成颂》可谓是代表了东汉从中期转向后期时京殿苑猎题材的最高水平^⑤,马融献颂被谴的经历已经标志着汉代赋颂京殿苑猎题材的写作走向了衰落。究其原因,有两点值得注意:

一是东汉政治生态的恶化直接导致京都大赋的衰落。《文心雕龙·诠赋》言:“京殿苑猎,述行序志,并体国经野,义尚光大。”^⑥“京殿苑猎”指向于京都题材的创作。校猎与宫殿是广义京都题材的基础元素,从《上林赋》到《两都》《二京》以及后世的《三都赋》均有之。宫殿展现皇城的壮丽,而校猎彰显王朝的威武,两者在京都题材中相辅相成。如果说宫殿有赖历代君主不断扩建,呈现出一种历时性;那么校猎更指向于在位君主的作为,呈现出一种现实性。也就是说,校猎题材的描写更具现实针对性,反映出此时皇权的强弱,而欲实现“体国经野,义尚光大”的目的,则必要有强大皇权的保障。东汉明帝、章帝在成年后即位,但自和帝始,新君皆以冲龄登基,太后专权亦从此开始,而安帝以后君主的策立也为外戚所操控,国无长君且享祚不永,因此再也无法出现武宣、明章之类的盛世,加之自然灾害频繁,与西羌作战的屡次失败,尤其是顺帝、桓帝以后外戚、宦官多次打击士人群体,士人自顾且不暇,更不会主动对皇权加以歌颂。“赋家极轨,要当盛汉之隆”(王芑孙《读赋厄言·导源》),和帝以后直到灵帝,国少贤君,其命运也较为坎坷,一般早期受制于外戚,年长后借助宦官除掉外戚,造成外戚与宦官轮替专权的恶性循环,天子势衰造成士人的无所适从。顺帝“问(张)衡天下所疾恶者,宦官惧其毁己,皆共目之,衡乃诡对而出”^⑦,“先是(马)融有事忤大将军梁冀旨,冀讽有司奏融在郡贪浊,免官,髡徙朔方”^⑧,张衡畏惧宦官,马融遭外戚打击,显现出土人的悲凉处境。

① 《后汉书》卷五一《李陈庞陈桥列传》,第1689—1690页。

② 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第577页。

③ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1971页。

④ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1972页。

⑤ 皇甫谧所论前五家赋均属广义上的京都题材赋,仅《鲁灵光殿赋》写诸侯旧物。《广成颂》在五家赋中于时最为晚出,因此堪称代表东汉从中期转向后期时京殿苑猎题材的最高水平。

⑥ 范文澜:《文心雕龙注》,北京:人民文学出版社,1962年,第135页。

⑦ 《后汉书》卷五九《张衡列传》,第1914页。

⑧ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1972页。

这一时期,和帝永元五年二月诏:“自京师离宫果园上林、广成圉悉以假贫民,恣得采捕,不收其税”^①,安帝永初元年二月、三年四月,两次下诏将皇家苑囿赋予贫民耕种。直到永宁二年邓后去世,安帝亲政后,《后汉书》中有关天子校猎的记载才再次出现:延光二年(123)“十一月甲辰,校猎上林苑”^②,此后顺帝、桓帝、灵帝均有出猎之举。值得注意的是,《后汉书·杨震列传》载,光和三年,灵帝欲造毕圭、灵琨苑,杨赐上疏谏阻称:“今城外之苑已有五六,可以逞情意,顺四节也。”注曰:“阳嘉元年起西苑,延熹二年造显阳苑。《洛阳宫殿名》有平乐苑、上林苑。桓帝延熹元年置鸿德苑也。”^③阳嘉为顺帝时年号,从另外一面也说明,顺帝以后皇家园囿的数量呈上升的态势,游猎之事不断增加,然而由于顺帝、桓帝、灵帝时的政局日非,加之灵帝立鸿都门学提倡娱乐的赋风,作赋以颂德的土壤已经失去。

二是西汉以降形成了贬低校猎的文化氛围,同时也与此时的选官制度重文轻武有关。汉代辞赋之中的校猎题材经由枚乘、司马相如等人反复锤炼而奠定其规模,如果说枚、马二人尚有“劝百讽一”之讥,那么如扬雄之《长杨》与班、张之《两都》《二京》已直接要求校猎必须规范于礼制之下,作为东汉一代大儒的马融不会不了解这一统绪的传承,反而大肆铺排且彰显肃杀之相,《剑桥中国文学史》指出:“不同于早期的猎苑赋,马融此颂对于狩猎无只字批评。”^④我们有理由相信,马融献颂触怒邓氏,在触及邓氏核心利益之外,还触犯了东汉“以文立国”的根基。

光武帝早年曾在长安学经,称帝后直言“吾理天下,亦欲以柔道行之”^⑤,又谓“柔者德也”^⑥。《说文解字》言:“儒,柔也。”其治国理念体现在制度上的变革则是废除了西汉以来的官方地方武装。徐复观即指出,“建武六年废都尉,而武备之教因以废弛。建武七年又罢轻车骑士材官楼船,而民间的武装组织更因以瓦解”^⑦。光武帝的出发点是惩于西汉末年凭借地方武装造成的诸侯割据,但事实上破坏了寓兵于民的治国之术,直接导致东汉一朝武备的荒芜以及社会贱武贵文的风尚。明帝、章帝延续刘秀的治国策略,以文教统驭天下成为东汉一朝防止动乱的法宝,不容触及。

与此同时,马融也与西汉后期以来鄙弃游猎的传统大相迥异。薛广德谏元帝射猎曰:“陛下日撞亡秦之钟,听郑、卫之乐,臣诚悼之。今士卒暴露,从官劳倦,愿陛下亟反宫,思与百姓同忧乐,天下幸甚。”^⑧谷永在成帝建始三年举方正对策曰:“如人君淫溺后宫,般乐游田,五事失于躬,大中之道不立,则咎征降而六极至。”^⑨郅恽批评光武帝“远猎山林,夜以继昼”,并将皇帝一行拒之门外^⑩。东平王刘苍谏明帝射猎曰:“传曰:‘田猎不宿,饮食不享,出入不节,则木不曲直。’”^⑪东汉以德治国,刘苍所言与《汉书·五行志》所论木德契合:“田狩有三驱之制……若乃田猎驰骋不反宫室……则木失其性矣。”^⑫由于君王凡至出猎则皆极易沉湎其中,“驰骋畋猎,令人心发狂”(《老子》第十二章),此为汉代儒生反对游猎的一个重要原因,因此马融上《广成颂》以劝猎,违背了当时的主流,所谓“俗儒世士,以为文德可兴,武功宜废”,反映了当时知识界的一般认识。正如范曄在《后汉书·儒林列传》中所言:社会之中崇尚文德成为潮流,即使武将也难免俗,“至如张温、皇甫嵩之徒,功定天下之半,声驰四海

① 《后汉书》卷四《孝和孝殇帝纪》,第175页。

② 《后汉书》卷五《孝安帝纪》,第237页。

③ 《后汉书》卷五四《杨震列传》,第1782—1783页。

④ 孙康宜、宇文所安主编:《剑桥中国文学史》,北京:生活·读书·新知三联书店,2013年,第181页。

⑤ 《后汉书》卷一下《光武帝纪下》,第68—69页。

⑥ 《后汉书》卷一八《吴盖陈臧列传》,第695页。

⑦ 徐复观:《两汉思想史》,上海:华东师范大学出版社,2001年,第162页。

⑧ 《汉书》卷七一《隽疏于薛平彭传》,北京:中华书局,1962年,第3047页。

⑨ 《汉书》卷八五《谷永杜邳传》,第3443—3444页。

⑩ 《后汉书》卷二九《申屠刚鲍永郅恽列传》,第1031页。

⑪ 《后汉书》卷四二《光武十王列传》,第1434页。

⑫ 《汉书》卷二七上《五行志上》,第1318—1319页。

之表,俯仰顾眄,则天业可移,犹鞠躬昏主之下,狼狽折札之命,散成兵,就绳约,而无悔心。……迹衰敝之所由致,而能多历年所者,斯岂非学之效乎?”^①以致顾炎武感慨地说:“三代以下,风俗之美,无尚于东京者!”^②因此,在作品中极力宣扬武力杀伐必然得不到时人的认同。但必须指出的是,马融面对重文轻武的社会风尚以及外患不断加剧的军事局面,要求振兴武备、奋勇杀敌的主张和气概确乎显得弥足珍贵。

三、陵崇庙杀:外戚专权与东汉家国地位的颠倒

儒者并非一味反对校猎,而是希望以礼制约束之,并为礼制服务。扬雄在《长杨赋》中借子墨客卿之口批评成帝的游猎活动纯粹是为了满足个人嗜欲,而非“乾豆之事”,颜师古注曰:“乾豆,三驱之一也。乾豆者,言为脯羞以充实豆,荐宗庙。”^③豆为祭器,盛放干肉以祭祖。《周易·卦》“王用三驱”,陆德明《经典释文》解曰:“马云:三驱者,一曰乾豆,二曰宾客,三曰君庖。”^④“马”即马融,谓“三驱”指田猎的三种目的,分别为祭祀宗庙、接待宾客及君王自己食用。实际上,君主猎取宗庙祭物是“三驱”的首要事项。稍晚于《广成颂》的年代,延熹六年桓帝车驾幸广成苑,陈蕃就严正指出:“臣闻人君有事于苑囿,唯仲秋西郊,顺时讲武,杀禽助祭,以敦孝敬。”^⑤“杀禽助祭”是言收获猎物以供宗庙祭祀祖先,达到“以敦孝敬”的目的,因此校猎确乎与宗庙之礼紧密联系在一起。《广成颂》在叙述完紧张的校猎活动之后便指出:

于是宗庙既享,庖厨既充。车徒既简,器械既攻。然后摆牲班禽,游赐犒功,群师叠伍,伯校千重,山壘常满,房俎无空。酒正案队,膳夫巡行,清醪车凑,燔炙骑将,鼓骇举爵,钟鸣既觴。若乃《阳阿》哀斐之晋制,闾鼙华羽之南音,所以洞荡匈臆,发明耳目,疏越蕴悃,骇恫底伏,铮铮枪枪,奏于农郊大路之衢,与百姓乐之。是以明德曜乎中夏,威灵畅乎四荒,东邻浮巨海而入享,西旅越葱岭而来王,南徼因九译而致贡,朔狄属象胥而来同。盖安不忘危,治不忘乱,道在乎兹,斯固帝王之所以曜神武而折遐冲者也。^⑥

此段首四句昭示校猎活动的四项目:祭祀宗庙、充君之庖、训练军队、修整武器。“既”表示圆满达成目标,之后犒赏将士、与民同乐。总之,通过校猎等一系列活动的开展,最终实现展示军威而使万邦来朝的盛世局面,此为《广成颂》的高潮部分。《周礼·春官·大宗伯》载:“大田之礼,简众也。”郑玄曰:“古者因田习兵,阅其车徒之数。”^⑦《诗经·小雅·车攻》云:“我车既攻,我马既同。”《毛诗序》曰:“宣王能内修政事,外攘夷狄,复文、武之境土,修车马,备器械,复会诸侯于东都,因田猎而选车徒焉。”^⑧校猎本身又属“五礼”中的军礼,整军备战为其题中之意,因此作者将军事目的及其影响作为重要内容来写。

审视《广成颂》此段的描写,由“宗庙既享”逗引而出,显见作者将宗庙之礼摆在了首位,而实际上其他事项也在广义的“宗庙之事”中。《左传·桓公二年》:“凡公行,告于宗庙;反行,饮至,舍爵,策勋焉,礼也。”^⑨《白虎通义》云:“王者出,必告庙何?孝子出辞反面,事死如事生。”^⑩依照古礼,宗庙不仅

① 《后汉书》卷七九下《儒林列传下》,第2588—2590页。

② 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释(全校本)》,上海:上海古籍出版社,2006年,第752页。

③ 《汉书》卷八七下《扬雄传下》,第3558—3559页。

④ 陆德明:《经典释文》卷二,清《抱经堂丛书》本。古人对“三驱”之制有两种解释,一言围猎的目的是为了乾豆、宾客、君庖;一言围猎之时,三面驱赶,网开一面,以示好生之德。汉代取义前者多,马融即如此,与《礼记·王制》同。

⑤ 《后汉书》卷六六《陈王列传》,第2162页。

⑥ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1967页。

⑦ 阮元校刻:《十三经注疏》,第760页。

⑧ 阮元校刻:《十三经注疏》,第428页。

⑨ 阮元校刻:《十三经注疏》,第1743页。

⑩ 陈立:《白虎通疏证》,北京:中华书局,1994年,第293页。

只是祭祀的场所,还因在此处沟通祖先之灵,君主的行动如会盟、攻伐、论功、庆赏、朝聘之事,或当祭告宗庙,或在宗庙之中举行,《孔丛子·问军礼》:“飨有功于祖庙,舍爵、策勋焉,谓之饮至”^①,因此“宗庙之事”的范围较为广泛,军事活动为其重要内容。质言之,蒐狩之礼关乎内政与外交,最终聚合于“宗庙之事”。行蒐狩之礼的主体是君王,且能彰显宗庙之重,作者借此实现尊君、强国、保民之意图皎然,然东汉之礼,重陵而轻宗庙。

西汉时期陵、庙有别,而诸帝祭庙分立,各有一所,不在一地,至元帝时贡禹始奏“古者天子七庙”之议^②,历经元帝、成帝、哀帝三代讨论,乃定高祖、太宗文皇帝、世宗武皇帝世世不毁,保留四亲庙,其余亲尽则毁,以合七庙之数。光武帝刘秀即天子位后,入居洛阳之前,建武元年“八月壬子,祭社稷。癸丑,祠高祖、太宗、世宗于怀宫”^③,建武三年正月辛巳,“立皇考南顿君已上四庙”^④。推测刘秀之意,乃是继承西汉确立的高祖、文帝、武帝三庙不毁的制度,然后加上与自己血缘关系最为亲密的父、祖父、曾祖父、高祖父四代,以合七庙之数。然而刘秀此举却破坏了小宗不可僭越大宗的制度,《后汉书·祭祀志》载,至建武十九年随着天下安定,众臣指出刘秀之谬误,应以高祖、文帝、武帝加上元帝、成帝、哀帝、平帝为七庙。刘秀出身儒生,想必通达礼制,然又血统特殊,于是调和群臣意见,最终形成独特的宗庙制度:高祖、文帝、武帝、宣帝、元帝合祭洛阳高庙,而成帝、哀帝、平帝合祭长安高庙,刘秀父、祖、曾、高虽称庙,但随其葬处而祭。宗庙制度的错综复杂,又与这一时期上陵之礼逐渐兴起杂糅在一起。

顾炎武曾论东汉上陵之礼曰:“后汉明帝‘永平元年春正月,帝率公卿已下朝于原陵,如元会议’,而上陵之礼始兴。……此特士庶人之孝,而史传之以为盛节。故陵之崇,庙之杀也;礼之渎,敬之衰也。”^⑤明帝施行上陵之礼,陵的地位得到提升,庙的地位下降,与之相应的则是礼的被亵渎与敬畏之心的衰减。当代史家杨宽先生在《中国古代陵寝制度史研究》一书中指出:

西汉中期以后,豪强大族在社会上和政治上的势力不断发展,他们把上墓祭祀祖先作为巩固大族团结的一种手段,因此重视族长的丧葬礼仪……东汉皇帝和大臣原来都是豪强大族出身,他们原来都建有祖坟和祠堂……明帝对陵寝制度的改革,扩大“寝”的建筑而举行上陵朝拜祭祀之礼,就是把原来豪强大族“上墓”、祭祀祠堂的办法加以扩大搬到了陵园中来。……就是为了把代表豪强大族势力的公卿百官和各郡官吏团结在东汉皇帝的周围,用来作为巩固统治的一种手段。^⑥

明帝之举确如顾炎武所言属“士庶人之礼”,将民间豪强大族的做法作为皇家礼制来施行,试图与他们共治天下。与此同时,明帝以“同堂异室”之法改变西汉诸帝皆在“陵旁立庙”之制,且又另立世祖庙。《后汉书·祭祀志》载,“明帝即位,以光武帝拨乱中兴,更为起庙,尊号曰世祖庙”^⑦。此举遭到后世批评,“永平所立世祖庙,又与高庙异处,无复昭穆之序。……其渎乱不经,未有如此之甚者”^⑧,“明帝临终遗诏,遵俭无起寝庙,藏主于世祖庙更衣。……后帝承尊,皆藏主于世祖庙,积多无别,是后显宗但为陵寝之号”^⑨,明帝以世祖有别高祖而另立一庙,高、文、武、宣、元五帝合祭高祖庙,东汉诸帝合祭世祖庙,原本“祖有功而宗有德”的“祖”“宗”之庙号失去了评价、区分的价值。宗庙的

① 傅亚庶:《孔丛子校释》卷六,北京:中华书局,2011年,第421页。

② 《汉书》卷七三《韦贤传》,第3116页。

③ 《后汉书》卷一上《光武帝纪上》,第24页。

④ 《后汉书》卷一上《光武帝纪上》,第32页。

⑤ 顾炎武著,黄汝成集释:《日知录集释》(全校本),第867—868页。

⑥ 杨宽:《中国古代陵寝制度史研究》,上海:上海古籍出版社,1985年,第37页。

⑦ 《后汉书志》第九《祭祀下》,第3195页。

⑧ 徐天麟:《东汉会要》,北京:中华书局,1955年,第39页。

⑨ 《后汉书志》第九《祭祀下》,第3196—3197页。

简易,造成陵寝的贵重。上陵之礼极为隆重,“永平元年春正月,(明)帝率公卿已下朝于原陵,如元会仪”^①,而“东都之仪,百官、四姓亲家妇女、公主、诸王大夫、外国朝者侍子、郡国计吏会陵”^②,谒陵之礼确如元日朝会一样隆重了,其陵寝建筑等一并愈加规模宏大。徐乾学《读礼通考》就指出:“汉不师古,诸帝之庙不立于京师而各立于陵侧,故有朔望及时节诸祭,此实祭庙,非祭陵也。又皆祠官致祭,天子不亲行……其率百官而特祭于陵,实自明帝始也。”^③从本质上来看,东汉皇室的祭祖之礼与庶人雷同,只有隆重与否的差别,而缺乏了等级差异,《礼记·王制》称“天子七庙……诸侯五庙……大夫三庙……士一庙,庶人祭于寝”^④,所谓陵崇庙杀、礼渎敬衰,宗庙制度本是区分天子以下直至庶人身份的重要象征,汉以后则“墓祭”流行于庶人群体之中,尤其为庶族地主所青睐,明帝废七庙而立一庙,又奠定天子亲自上陵之礼,使之成为皇室的重要礼仪,这样就使皇室与平民的鸿沟逐渐淡化了。明帝的行为一方面继承了过去的家族文化并使之发扬光大,而另一方面又助长了东汉以后家族文化的愈加崛起,一旦皇权式微,必将带来家族势力的尾大不掉。

所论宗庙之礼的衰落,并非宗庙不再发生作用,而是宗庙文化内核的丢失。东汉另有一件与宗庙有关的“怪事”也从明帝开始并对和熹邓后产生影响:

(永初五年)冬,谒者刘珍上言曰:“窃见永平初虎贲中郎将梁松言‘皇太后宜入庙与陛下交献,以彰至孝之心’。孝明皇帝务遵经典,使公卿、博士议,时太傅邓禹奏宜如松言,光烈皇后于是入庙。惟皇太后圣德通灵,与神合契,宜入宗庙,如光烈皇后故事,率礼复古,垂示万代。”事下公卿,金曰:“宜如珍言。”^⑤

梁松建议阴太后与明帝共入宗庙,明帝感到为难,下令议论,作为元老的邓禹表示赞许,于是促成母子行交献之礼。邓禹孙女邓太后掌权后,经刘珍提议而获众人支持,《后汉书·皇后纪》载“(安帝永初)七年正月……庚戌(一作‘六年正月甲寅’), (邓后)谒宗庙,率命妇群妾相礼仪,与皇帝交献亲荐,成礼而还”,李贤注“交献”:“周礼,宗庙祭之日,旦,王服衮冕而入,立于阼;后服副褱,从王而入”^⑥,正与《礼记·礼运》“君与夫人交献”的记载相合,明帝“务遵经典”即源于此:在宗庙中行交献之礼的应是帝、后夫妇。邓禹之所以赞成阴太后与明帝交献而不惜违背礼制,或许是从庶人伦常出发,毕竟阴氏与明帝为亲母子,而至邓太后时复行此“故事”,其性质已发生变化,应该说不过是为了特意提高自己的地位。北魏孝明帝时,“(胡)太后以肃宗冲幼,未堪亲祭,欲傍《周礼》夫人与君交献之义,代行祭礼,访寻故式。门下召礼官、博士议,以为不可……重问侍中崔光。光便据汉和熹邓后荐祭故事。太后大悦,遂摄行初祀”^⑦,这也说明胡太后入宗庙祭祀本就不合礼数,以邓后为托词,正说明邓后之举是对东汉宗庙礼仪的破坏。

林传甲称“融才高博洽,为世通儒。所上《广成颂》《东巡颂》,渊然为清庙、明堂之品”^⑧,准确揭示出了《广成颂》与国家礼制之间的关系。《广成颂》以“宗庙”为辞,实则包含了隆宗庙、尊君主的用心。实际上,最初起来挑战皇权的恰又是出自三辅、陇右、南阳的后戚大族。如章帝时明德马后反对封马援诸子为侯,推辞说:“今祭祀则受四方之珍,衣食则蒙御府余资,斯岂不足,而必当得一县乎?”^⑨马氏家族的祭祀竟能“受四方之珍”,显然非一般臣子所能企及,而“(马)防兄弟贵盛,奴婢各千人已上,资

① 《后汉书》卷二《孝明帝纪》,第99页。

② 《后汉书志》第四《礼仪上》,第3103页。

③ 徐乾学:《读礼通考》卷九四,《景印文渊阁四库全书》第114册,台北:台湾商务印书馆,1986年,第268页。

④ 阮元校刻:《十三经注疏》,第1335页。

⑤ 袁宏:《后汉纪》卷一六《孝安皇帝纪上》,张烈点校:《两汉纪》,北京:中华书局,2002年,第315—316页。

⑥ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第425页。

⑦ 《魏书》卷一三《皇后列传》,北京:中华书局,1974年,第338页。

⑧ 林传甲:《中国文学史》,长春:吉林人民出版社,2013年,第123页。

⑨ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第412页。

产巨亿,皆买京师膏腴美田,又大起第观,连阁临道,弥亘街路,多聚声乐,曲度比诸郊庙”^①,富贵而骄,乐制拟于皇室郊天、祭祖之乐,可见皇室郊、庙之礼为外戚所褻渎;再如章帝窦后,其母本为东海王刘强之女,“尊母沘阳公主为长公主”^②,但只有皇帝之女“其尊崇者,加号长公主,仪服同蕃王”^③,窦后之举实属违制,而邓后称制终身,自称“朕”,史称“女君”,其行为“非礼”更甚。

邓后“永元四年,当以选入,会训卒,后昼夜号泣,终三年不食盐菜,憔悴毁容,亲人不识之”^④。临朝之后,及其母新野君薨,“赠以长公主赤绶、东园秘器、玉衣绣衾,又赐布三万匹,钱三千万。……使司空持节护丧事,仪比东海恭王,谥曰敬君”^⑤。邓后逾制远过窦后,根源于她内心的孝亲之心,邓训卒时已见其形,而孝亲之心正是家族文化的核心内容,甚至将自己的家族凌驾于皇权之上:“元初二年,(邓)弘卒。太后服齐衰,帝丝麻,并宿幸其第。”^⑥君为臣服本属古制,“然弘太后兄,太后服齐衰,故子从母服,非礼也”^⑦,安帝“丝麻”乃属不伦;又邓康为太后从兄,“兄良袭封,无后,永初六年,绍封康为夷安侯。时诸绍封者皆食故国半租,康以皇太后戚属,独三分食二”,但邓康以太后“久临朝政”,多次上书劝谏邓后“宜崇公室,自损私权”,最终招致“太后不从”“太后大怒”,“遂免康官,遣归国,绝属籍”^⑧,优待邓康源于俱为邓禹之孙,驱逐邓康则因其有损家族利益,总之邓后考虑问题的中心都是如何维护邓氏家族的利益与权威。有汉一朝,号称以“孝”治国,以“孝廉”取士,在地方郡学之中尤重《孝经》,而明帝甚至“自期门羽林之士,悉令通《孝经》章句”^⑨,孝文化得以广泛推行,家族的向心力也更得以加强,因此家族文化的熏陶使得邓后将家族利益看得更重,这一点与汉人将“国”视为“家”的传统也是联系在一起的。

冯友兰认为,“旧日所谓国者,实则还是家。皇帝之皇家,即是国,国即皇帝之皇家,所谓家天下者是也。所以汉朝亦称汉家”^⑩。皇帝之“家”与权臣之“家”也存在博弈关系,和、安以后的皇权衰微,正是世族崛起之时。马融撰《广成颂》以献,首以宗庙为辞,是在尊汉家之权,马融作为东汉中期以后最为重要的经学家,虽然自己也出身外戚豪族,生活奢靡,晚年被迫依附梁冀,但早年尚未经历太多磨难,应是保持了较多的正直之心,外戚专权的本质是化“汉家”为“己家”,太后主于内,父兄主于外,视天子如傀儡,多行僭越、非礼之事,这是马融所要批判的。马融献颂的经历影响深远,《后汉书》本传称“初,融怨于邓氏,不敢复违忤势家”,所谓“马融辞命邓氏,逡巡陇、汉之间,将有意于居贞乎?”^⑪马融从“辞命邓氏”到赴京就职,再到“怨于邓氏”,其心理底线逐渐崩溃,但元初二年挽救庞参、献颂议政的行为仍然值得称赞。

[责任编辑 刘 培]

① 《后汉书》卷二四《马援列传》,第857页。

② 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第416页。

③ 《后汉书》卷一〇下《皇后纪下》,第457页。

④ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第418页。

⑤ 《后汉书》卷一〇上《皇后纪上》,第424页。

⑥ 《后汉书》卷一六《邓寇列传》,第615页。

⑦ 惠士奇:《礼说》卷七《春官二》,《景印文渊阁四库全书》第101册,第521页。

⑧ 《后汉书》卷一六《邓寇列传》,第606页。

⑨ 《后汉书》卷七九上《儒林列传上》,第2546页。

⑩ 刘梦溪主编:《中国现代学术经典·冯友兰卷》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第253页。

⑪ 《后汉书》卷六〇上《马融列传》,第1972—1973页。

韩愈的夷夏观及其对古文思想的形塑

刘 宁

摘要:韩愈的夷夏观对其古文思想的形成有重要影响。韩愈夷夏思考的核心是排斥作为“外国之法”的佛教,树立“中国之法”。相对于以民族和文化来区别夷夏的传统观念,韩愈的夷夏观有了更为浓厚的国家意识。其所谓“中国之法”,并非单纯的儒道,而是包含了以儒为本的中国道统,以及兼容百家的中国文统,反映了对中国国家精神文化传统的丰富认识。中唐王权重振呼声强烈、边患压力加大,增强了时人的国家意识,构成了韩愈夷夏思考的重要时代背景。夷夏新识的激发,令韩愈走出唐代古文前辈宗经复古的传统格局,形成文道并重、“三代”与“两汉”兼取的独特古文思想。宋人对韩愈的夷夏新识颇多共鸣,这是韩愈古文思想能深刻影响宋人的重要精神背景。

关键词:韩愈;夷夏;道统;文统;古文

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.09

韩愈提倡文章复古,与其独特的夷夏观有密切联系。以排佛为焦点的夷夏思考,促使韩愈反思“中国之法”。这深刻地塑造了他内涵独特的中国道统与文统认识,以及文道并重、“三代”与“两汉”兼取的古文创作追求。陈寅恪先生在《论韩愈》中指出,韩愈以佛教为夷狄之法而大力排斥,这是韩愈所以为古文运动领袖的根本所在^①。陈先生对这一观点并未展开论述。长期以来,学界虽然对韩愈的夷夏观以及古文思想皆有探讨,但对两者之间的内在联系缺少足够观察,这是文学与思想研究不能充分贯通带来的缺憾。事实上,如果对昌黎诗文集整体分析,联系中晚唐的时代背景,会发现韩愈的夷夏思考,并没有简单沿袭传统的以民族与文化区别夷夏的视角,而是有了更浓厚的国家意识。这种夷夏新识在很大程度上塑造了其古文思想独特的理论品格。

一、韩愈夷夏观的国家意识

韩愈夷夏之防的焦虑,主要着眼于排佛,他认为佛教是来自“外国”的夷狄之法,奉佛之人,是“举夷狄之法而加之先王之教之上”(《原道》)^②。他对佛教的“外国”身份,极为强调,也极为排斥。

在排佛辞旨最为鲜明的《论佛骨表》中,韩愈反复申明佛法来自“中国”之外:“伏以佛者夷狄之一法耳。自后汉时流入中国,上古未尝有也。”他激烈地反对佛骨入宫,原因亦在于佛陀为一“外国人”:“夫佛本夷狄之人,与中国言语不通,衣服殊制。口不言先王之法言,身不服先王之法服,不知君臣之义,父子之情。假如其身至今尚在,奉其国命,来朝京师。陛下容而接之,不过宣政一见,礼宾一设,赐衣一袭,卫而出境,不令惑众也。况其身死已久,枯朽之骨,凶秽之余,岂宜令入宫禁?”^③在韩愈看来,即使佛陀亲自“奉其国命”,作为外交使节来访中国,宪宗也不过是以外宾之礼接待,更何况如今

作者简介:刘宁,中国社会科学院文学研究所研究员(北京 100732)。

^① 陈寅恪:《论韩愈》,《金明馆丛稿初编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第328—329页。

^② 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,北京:中华书局,2010年,第3页。

^③ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2904—2905页。

已是“枯朽之骨”，中国之君岂能如此隆重礼奉。

以佛教出于“外国”而加以排斥，这本是中古以来排佛论常见的论调，如周武帝对慧远称佛教为“外国之法，此国不须”^①；后赵著作郎王度称：“佛，外国之神，非诸华所应祠奉。”^②韩愈对佛教之为“外国”的反感，并不是简单的旧论重申。从他以极大的勇气精心撰写的《论佛骨表》看，其对佛教出于“外国”的强烈抵制，对佛陀“奉其国命”而来的假设，都表达了更为浓厚而自觉的国家意识。柳宗元《永州龙兴寺修净土院记》云：“中州之西数万里，有国曰身毒，释迦牟尼如来示现之地。”^③《史记·大宛列传》：“（大夏）东南有身毒国”，司马贞《史记索隐》引孟康曰：“即天竺也，所谓浮图胡也。”^④在韩愈看来，佛陀是身毒国的使节，其远来唐朝，是两个国家政体间的使节往来。如此笔法，与传统排佛论中的泛泛外国之说，颇有不同。当然，古人的主权政体国家意识，并不像近代以来那样典型，钱穆先生说中国人“常把国家观念消融在天下或世界的观念里”^⑤。唐帝国并不等同于近代以来的民族主权国家，但它是独立的政治实体，拥有独立的外交权和军事权，因此韩愈在表达对“外国之法”的排斥时，他所要维护的，并不仅仅是文化意义上的中国，同时也包含着对作为政治实体的唐帝国之精神文化的维护，包含着值得关注的国家意识^⑥。在他看来，佛教作为一种“中国”之外其他国家政体的文化，侵入唐帝国所代表的“中国”，这必将重创“中国之法”。

韩愈之攘夷，着眼于“外国”而并不聚焦于“胡汉”，和安史之乱后胡汉民族矛盾阴影下的夷夏焦虑，有着明显差异。

唐朝安史之乱前的社会和士人，对少数民族及其文化，总体上持开放和包容的态度；这一胡汉和谐的局面，在安史之乱中被严重破坏。安禄山领范阳、平卢、河东三镇起兵，先后占领唐东西两京、河南、关中大片土地。叛军所过之地，百姓流散、田地荒芜。安史乱军的主力多是少数民族如契丹、奚、昭武九姓胡等，其铁蹄践踏的血腥残暴，激化了胡汉之间的民族矛盾。无论是安史乱中，还是战乱平定后相当一段的时间里，朝野上下对安史叛军羯胡乱华的声讨，始终没有停止。杜甫在安史之乱中创作的诗歌，就屡屡直揭安史叛军是“羯胡”，他为“东胡反未已”^⑦而忧念不已，也坚信“胡命其能久，皇纲未宜绝”^⑧。安史乱后，唐朝统治者对异族武将多怀猜忌，唐代宗对仆固怀恩、唐德宗对李怀光的不信任，都是其中很典型的例子。中唐时期蔑视中央、骄傲纵恣的武将多为胡人，因此武臣跋扈、藩镇割据的时代之弊，也与胡汉矛盾有着割不断的联系^⑨。

韩愈虽身处安史乱后的中唐之世，但很少从胡汉民族矛盾的角度来解读时事之忧。在为安史之乱中的忠臣张巡、许远进行剖辩的《张中丞传后叙》中，他述及安史叛军，并未以“羯胡”目之，而是称

① 释道宣：《广弘明集》卷一〇，《大正新修大藏经》第52册，台北：新文丰出版公司，1983年，第153页。

② 《晋书》卷九五《艺术·佛图澄传》，北京：中华书局，1974年，第2487页。

③ 柳宗元撰，尹占华校注：《柳宗元集校注》，北京：中华书局，2013年，第1867页。

④ 《史记》卷一二三，北京：中华书局，2003年，第3164页。

⑤ 钱穆：《中国文化史导论（修订本）》，北京：商务印书馆，1994年，第23页。

⑥ 关于中国古代的对外关系，受藩属体系、朝贡体系的影响，与近代民族主权国家之间的国际关系，颇多差异（参见费正清编：《中国古代的世界秩序：传统中国的对外关系》，杜继东译，北京：中国社会科学出版社，2010年，第1—12页），但不少学者指出，借鉴现代国际关系来认识中国古代的对外关系，仍然是有意义的，因为春秋战国时期的诸侯国、汉唐时期的汉帝国与唐帝国与周边政权，都具有独立的军事权、外交权，可视为“前国家实体”，彼此的关系，也可借鉴现代国家间关系来加以认识（参见王日华：《国际体系与中国古代国家间关系研究》，《世界经济与政治》2009年第12期）。唐人言及唐帝国与周边政权的关系，多以“中国”自称，所谓“中国”，不仅仅是指文化中国，也包含对唐帝国这一政治实体的自觉，具有政治中国的含义，例如《旧唐书·东夷传》：“（盖苏文）自立为莫离支，犹中国兵部尚书兼中书令职也”（《旧唐书》卷一九上，北京：中华书局，1975年，第5322页），此处比较唐帝国与高丽两国官职，其中的“中国”即特指唐帝国。韩愈在排佛时希望辨明的“中国”“外国”之别，就包含了对唐帝国的国家自觉。

⑦ 杜甫著，仇兆鳌注：《杜诗详注》，北京：中华书局，1979年，第395页。

⑧ 杜甫著，仇兆鳌注：《杜诗详注》，第403页。

⑨ 关于安史之乱后的胡汉民族矛盾，及其对唐人夷夏观的影响，学界论之已详，参见傅乐成：《唐代夷夏观念之演变》，《汉唐史论集》，台北：联经出版事业公司，1983年，第209—226页。

之为“贼”^①。这一点,倘若与李翰《进张巡中丞传表》相比较,就体现得更为明显。李表虽亦称叛军为“贼”,但屡有“逆胡构乱”“逆胡背德”之论。韩愈的《后叙》正是补李翰《张中丞传》之不足,其行文全无“逆胡”之语,应当不是偶然,而是透露了他对胡汉这一视角的淡化和回避。在其著名的《平淮西碑》中,他回溯唐王朝的功业与忧患,言及玄宗朝所遭遇的安史战乱,也未有胡人构乱之语,其文云:“至于玄宗,受报收功,极炽而丰,物众地大,孽牙其间。”^②“唐承天命,遂臣万方。孰居近土,袭盗以狂。往往玄宗,崇极而圯。河北悍骄,河南附起。”^③这里,他仍是将安史之叛,视为盗贼作乱。

“盗贼”一词所着眼的,是安史叛军之为叛乱者的身份,而非其为胡人的民族身份。杜甫安史之乱中的创作,也常以“盗贼”指称当时的叛乱者,例如“所忧盗贼多,重见衣冠走”(《将适吴楚留别章使君留后兼幕府诸公》)^④，“朝宗人共挹,盗贼尔谁尊”(《长江二首》其一)^⑤，在《有感五首》其三中更有“盗贼本王臣”^⑥之名句,但同时杜甫也有“东胡反未已”“胡命其能久”等特别指明叛乱者胡人民族身份的表述。而遍检韩集,其论及安史叛军,已经完全没有逆胡之语,对胡汉之别的弱化相当明显。

韩愈对于安史乱后日益严重的藩镇割据动乱问题,也有很多痛切体验。贞元十二年(796),他受董晋知遇,出任宣武军节度使观察推官。贞元十五年,董晋去世后不到十天,汴州即发生兵乱。韩愈《汴州乱》记录了动乱的惨烈:“汴州城门朝不开,天狗堕地声如雷。健儿争夸杀留后,连屋累栋烧成灰。诸侯咫尺不能救,孤士何者自兴哀。”^⑦在贞元十六年创作的《归彭城》中,他感叹“天下兵又动,太平竟何时? 訏谟者谁子,无乃失所宜。”^⑧

然而韩愈对藩镇割据、武臣骄纵的忧虑,并未从胡汉民族矛盾的视角来着眼。唐王朝是胡汉一体的王朝政治实体,韩愈在排佛时所要维护的“中国”,正是这个胡汉一体的“中国”。在他看来,胡汉将领皆是王臣,胡族将领也有忠心竭诚的忠臣,他为奚族将领李惟简撰写墓志,嘉其忠于王室^⑨。他对河北藩镇乖离王室的鞭挞,从未刻意去指明其为胡族的身份。在其著名的《送董邵南序》中,他委婉规劝董绍南不要前往河北之地,也未有一语流露不要身事羯胡之意。

韩愈这种态度,与其同时代人相比尤见独特。与韩愈同时的元稹、白居易等人,对胡汉华夷相杂表达了强烈忧虑。元稹《和李校书新题乐府十二首》中《法曲》《立部伎》《胡旋女》就是典型的代表。《立部伎》云:“宋沆尝传天宝季,法曲胡音忽相和。明年十月燕寇来,九庙千门虏尘涴。我闻此语叹复泣,古来邪正将谁奈。奸声入耳佞入心,侏儒饱饭夷齐饿。”^⑩诗中直指天宝年间的法曲胡音相和导致了燕寇长驱南下,而《胡旋女》中“万过其谁辨始终,四座安能分背面”的胡旋舞,更是令君心沉迷、为祸甚巨。《法曲》则慨叹胡风绵延不息:“胡音胡骑与胡妆,五十年来竞纷泊。”^⑪

元稹的焦虑,获得了白居易的充分应和,其《新乐府》组诗中的《法曲》,以“美列圣正华声也”为旨归,表达了不令华夷相交侵的鲜明态度:“法曲法曲合夷歌,夷声邪乱华声和。……乃知法曲本华风,苟能审音与政通。一从胡曲相参错,不辨兴衰与哀乐。愿求牙旷正华音,不令夷夏相交侵。”在《时世妆》中,白居易严厉批评深受外族影响的流行妆容“髻堆面赭非华风”^⑫。

① 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第296—298页。

② 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2195页。

③ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2197—2198页。

④ 杜甫著,仇兆鳌注:《杜诗详注》,第1065页。

⑤ 杜甫著,仇兆鳌注:《杜诗详注》,第1232页。

⑥ 杜甫著,仇兆鳌注:《杜诗详注》,第973页。

⑦ 屈守元、常思春主编:《韩愈全集校注》,成都:四川大学出版社1996年,第46页。

⑧ 屈守元、常思春主编:《韩愈全集校注》,第85页。

⑨ 韩愈:《唐故凤翔陇州节度使李公墓志铭》,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2133—2135页。

⑩ 元稹著,周相录校注:《元稹集校注》,上海:上海古籍出版社,2011年,第732页。

⑪ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第737、727页。

⑫ 本段引文见白居易著,顾学颉校点:《白居易集》,北京:中华书局,1979年,第52、56、82页。

元、白对胡服、胡妆、胡舞、胡乐的排斥,反映了当时很多人的心声。元和以后唐代士女服饰就出现回复汉魏以前旧观的趋势,改尚宽衣大袖,当时贵族妇女衣袖竟然大过四尺,裙摆拖地四、五寸,以至于李德裕任淮南观察使时,曾奏请用法令加以限制^①。韩愈的夷夏思考,没有简单应和时人以胡汉论华夷的流行意见,在胡汉矛盾阴影如此浓重的中唐时代,其思考可谓特立独行。

韩愈的夷夏思考与以《春秋公羊传》为代表的儒家文化礼义夷夏观,也有所不同。《春秋公羊传》强调不以民族,而以文化礼义来区分夷夏。《公羊传·宣公十二年》载:“夏,六月,乙卯,晋荀林父帅师,及楚子战于邲,晋师败绩。大夫不敌君,此其称名氏以敌楚子何?不与晋而与楚子为礼也。”^②楚庄王能讲礼义,故赞之“有礼”,进爵为子,而对晋国加以贬责。西汉董仲舒进一步申发《公羊传》的夷夏之论,《春秋繁露·竹林》云:“《春秋》之常辞也,不予夷狄而予中国为礼。至邲之战,偏然反之,何也?曰:《春秋》无通辞,从变而移。今晋变而为夷狄,楚变而为君子,故移其辞以从其事。”^③

这种以能否持守儒家礼义为核心区分夷夏的态度,是儒家夷夏观最突出的特色。韩愈在《原道》中将之概括为“诸侯用夷礼则夷之,夷而进于中国则中国之”^④。但是,韩愈虽然援引《春秋》公羊之义,可通读韩集,从其整体的思考来看,他也并未完全遵循这个礼义的尺度。这里一个颇值得关注的例子,是他对元和年间淮西节度使吴元济的认识。吴元济叛变朝廷,作乱一方,时人多以“淮夷”目之。柳宗元听闻平叛捷报,特意创作《平淮夷雅》进献朝廷,以彰宪宗中兴功业^⑤。其《献平淮夷雅表》云:“伏见周宣王时称中兴,其道彰大,于后罕及。……平淮夷,则《江汉》《常武》。”^⑥他将唐王朝平定淮西之乱,比喻为周宣王平定淮夷叛乱。然而韩愈在受宪宗之命撰写《平淮西碑》时,却完全不以“淮夷”指目叛军,而是像指称安史叛军一样,目之以“盗贼”。此碑为朝廷巨制,韩愈下笔极为谨慎,文成进献时撰有《进撰平淮西碑文表》,其中称宪宗功业:“伏以唐至陛下,再登太平,划刮群奸,扫洒疆土。天之所覆,莫不宾顺。然而淮西之功,尤为俊伟。碑石所刻,动流亿年。”^⑦可见,他将淮西之战,视为宪宗之除奸,而非平定夷狄。宪宗因听信谗言,否定了韩愈的碑文,复令翰林学士段文昌重新撰写,段碑再次以“淮夷”指称叛军,其铭云:“淮夷怙乱,四十余年。长蛇未翦,寰宇骚然。”^⑧又将碑文立意,归于“刻之金石,作戒淮夷”^⑨。

韩碑对“淮夷”之语的回避,不应是偶然的。称吴元济为“淮夷”,虽然是袭用《诗经》成语,但这一称谓鲜明地带有以吴为“夷狄”的用意。吴元济本人并非胡族,以其为“夷狄”,显然是着眼其悖逆纲常的叛乱之举,这就令这一称谓有了文化夷夏观的意味。然而吴元济虽叛乱悖谬,但仍是唐王朝国家的臣子。韩愈不以夷狄目之,无疑透露出他对儒家的文化夷夏论并未简单因循,这在中唐的时代风气中,同样颇为特立独行。中唐《春秋》学复兴,啖助、赵匡等人的新《春秋》学皆大力申明公羊学的文化夷夏论,如陆淳《春秋集传微旨》云:“十有二年,冬十月,晋伐鲜虞。……淳闻于师曰:‘往已伪会而假道,又因不备而伐人,此乃夷狄之所为也,今以中国侯伯反行诈于夷狄,故以夷狄书之。’”^⑩晋行夷狄之举,而以夷狄书之,这正是典型的礼义夷夏观。柳宗元深受啖赵新《春秋》学影响,韩愈门人皇甫

① 《新唐书》卷二四《车服志》,北京:中华书局,1975年,第532页。关于中唐服饰风气的变化,参看孙鸿亮:《论唐代服饰及夷夏观的演变》,《唐都学刊》2001年第3期。

② 阮元校刻:《十三经注疏》,北京:中华书局,1980年,第2284页。

③ 苏舆撰,钟哲点校:《春秋繁露义证》,北京:中华书局,2002年,第46页。关于公羊学夷夏观,参看陈其泰:《儒家公羊学派夷夏观及其影响》,《史学集刊》2008年第3期。

④ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第3页。

⑤ 柳宗元撰,尹占华校注:《柳宗元集校注》,第8—21页。

⑥ 柳宗元撰,尹占华校注:《柳宗元集校注》,第1页。

⑦ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2883页。

⑧ 董浩等编:《全唐文》,北京:中华书局,1983年,第6237页。

⑨ 董浩等编:《全唐文》,第6237页。

⑩ 陆淳:《春秋集传微旨》,《丛书集成初编》,北京:中华书局,1991年,第86页。

湜《东晋元魏正闰论》提出:“所以为中国者,以礼义也;所谓夷狄者,无礼义也。”^①这也是文化夷夏论的典型看法。在这样的时代风气里,韩愈没有简单因循时论,于此亦可见其“自树立,不因循”的思想性格。

韩愈对待道教的态度,也从一个侧面反映了其夷夏观并不能简单归之于文化夷夏论。在《原道》中,韩愈对佛老表达了相同的攘斥态度,认为信奉佛老之说者,皆是“举夷狄之法而加之先王之教之上”^②。但是,如果通观韩集对佛、道两教的各类论述,会发现韩愈夷夏思考的重心,基本都在排佛这一端。论及道教的有关作品,如《谢自然诗》《故太学博士李君墓志铭》等,或讥学道之荒诞,叹服食之无知,词锋虽然激烈,但无一语着眼于夷夏之辨。这与其涉及佛教的相关论述,形成极为明显的差异。在《与孟尚书书》中,他表明自己排佛之心迹:“何有去圣人之道,舍先王之法,而从夷狄之教以求福利也?”在《女挈圻铭》中称佛为夷鬼。《与浮屠文畅师序》亦从佛为夷狄之法立论^③。无论是佛理、还是道教之论,皆与儒道相悖,倘若单纯从文化夷夏观出发,两者都当归入夷狄之说,然韩愈攘夷之论,多着力于排佛,很少涉及作为中国本土宗教的道教,这同样折射出其夷夏思考中的国家意识。

韩愈独特夷夏思考的形成,与德宗、宪宗朝边患压力的加大和王权重振要求的增强,有密切联系。

开元十八年(730),吐蕃与唐划定了边界。安史之乱后,吐蕃不断侵扰,构成巨大的边防压力。当时朝臣王涯感叹:“今天下无犬吠之警,海内同覆孟之安,每蕃戎一警,则中外咸震。”^④对吐蕃需严加防范的议论,也极为流行,李绹上书所论即颇具代表性:“自古及今,戎狄与中国并,虽代有衰盛强弱,然常须边境备拟,烽候精明,虽系颈屈膝,而亭障未尝一日弛其备也。何者?夷狄无亲,见利则进,不知仁义,惟务侵盗,故强则寇掠,弱则卑伏,此其天性也。是以圣王以禽兽蚊蚋待之,其至也则驱除之,其去也则严备之。”^⑤其中“夷狄无亲”一语,很能反映时人的畏惧之心与华夷隔阂。杜佑创作《通典》特别设边防之目,钩稽历代典章制度,详述备边之论。

韩愈对吐蕃的残暴无信有切身体会,他早年到长安求仕,“穷不自存”,族兄韩弇几乎是其唯一的依靠,但韩弇于贞元三年作为浑瑊部下,赴平凉参加与吐蕃的会盟,竟遇吐蕃劫盟而被害^⑥。其后韩愈在长安,得到北平王马燧的厚待,与马家结下一生情缘,其中与马燧之子马畅关系尤为亲密。马燧是吐蕃极为畏惧的唐朝名将,吐蕃用离间计使马燧被罢了副元帅、节度使的兵权。在京城做北平王的马燧,英雄完全无用武之地,其家族亦逐渐衰落^⑦。吐蕃对唐王朝的侵扰压迫,在韩愈心中有浓重的阴影。这也反向强化了他希望唐王朝中兴振作的国家意识。

韩愈身处的德宗、宪宗两朝,正是士人希望王权不断加强,建立更强盛的王朝政治秩序的时代,韩愈和其同时代士人,普遍有崇尚忠义的尊君追求。柳宗元身处贬谪之中,仍然有强烈的忠义情怀,他撰写的《南霁云庙碑》高度赞扬南霁云的忠勇^⑧。白居易将自己视为君王的鹰犬,也表达了强烈的尊君之义。韩愈亦尊崇君王及其所代表的国家秩序,他在《平淮西碑》中,高度赞誉宪宗平叛的丰功伟业,称“凡此蔡功,唯断乃成”^⑨。这种强烈的忠义情怀,也进一步强化了他的国家意识。

随着国家意识在中晚唐不断强化,“中国”与“外国”国家政体之别的自觉意识,也随之增强。五代时期编纂的《旧五代史》,出现了《外国传》,其中记载的所谓“外国”,在以往的史书中,是归类于《四夷

① 董浩等编:《全唐文》,第7031页。

② 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第3页。

③ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第886、2695、1073—1074页。

④ 王涯:《论吐蕃事宜疏》,董浩:《全唐文》,第4581页。

⑤ 李绹:《延英论边事》,董浩:《全唐文》,第6528页。

⑥ 《旧唐书》卷一九六下《吐蕃传下》,第5252页。

⑦ 《旧唐书》卷一三四《马燧传》,第3700—3701页。

⑧ 柳宗元撰,尹占华校注:《柳宗元集校注》,第418—419页。

⑨ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第2199页。

传》所记载的蕃夷之下。虽然学界对《旧五代史》这一“外国”传目的可靠性,尚存疑问,但并无确凿的依据可以证明其伪^①。晚唐武宗排佛,其时对佛教的管理,从祠部转归于掌管外国人事物的鸿胪寺^②。这显然强化了佛教作为外国宗教的定位,这与韩愈视佛教为外国之教而加以排斥的用心是一致的。

韩愈夷夏观的国家意识,反映了他对唐帝国国家精神文化发展的思考。长期以来,学界对韩愈夷夏观的认识,大体还是在民族与文化的分析视角中展开。陈寅恪先生认为中唐一般古文家因“远则周之四夷交侵,近则晋之五胡乱华”^③的焦虑,而有“尊王攘夷”之主张。傅乐成从疏忌武人、排斥异族及其文化的角度,细致讨论了唐代安史之乱后夷夏之防转严的变化^④。这些讨论都强调了民族矛盾对夷夏思考的激发,虽然并非针对韩愈而发,但对韩愈夷夏观的研究,产生了重要影响,例如刘真伦对韩愈夷夏观作了细致的辨析,指出韩愈倡言道统,首严华夷之辨,是回应民族生存的深重危机。尊王攘夷侧重点在大一统的民族传统文化,而不在“非我族类,其心必异”的民族歧视^⑤。刘著着力辨析了韩愈夷夏观重文化而非族类,颇具启发意义,但思考的视角还是侧重民族与文化。本文希望关注韩愈夷夏观更为浓厚的国家意识,从国家意识出发,可以更充分地看到韩愈在唐王朝这个统一帝国面临社会思想危机时的深刻反思。

当然,韩愈这种国家夷夏观,对于传统的儒家文化夷夏观,不是否定,而是一种丰富和发展。两者都反对以族别来区分夷夏。儒家的文化夷夏观贯彻“尊王攘夷”之旨,其夷夏思考与“尊王”紧密联系在一起。中唐《春秋》学复兴,通过阐发公羊大义而重申儒家文化夷夏观的中唐士人,也是有着“尊王”的强烈用心。如前所述,柳宗元深受公羊学文化夷夏观的影响,而他正是有着崇尚忠义的强烈追求。但是,韩愈深具国家意识的夷夏观,并不是对“尊王攘夷”的简单重复。后者之“尊王”,是尊崇周天子所象征的天下礼仪秩序。韩愈则将唐帝国国家政治文化需要融入夷夏观的文化思考,从而对“中国之法”形成更复杂的认识,丰富儒家文化夷夏观单纯以儒家礼义来界定华夏之道的做法。如果说儒家文化夷夏观的理想是礼义中国,那么韩愈夷夏观的理想则是一个道统与文统并重,精神文化形态更为丰满的中国,对此,下文将进一步阐述。从这个意义上讲,韩愈和他的同时代人虽感受到相同的时代焦虑,却能根据时代的需要,对文化夷夏观这一儒学传统理论作出新的发展,这无疑是其儒学复兴之功的又一重要体现。

二、“中国之法”:道统与文统并重

在独特夷夏观的视野下,韩愈对“中国之法”的认识,呈现出十分丰富的内容。他认为中国的精神传统是以儒家为根本的道统,而同时中国具有绵延不绝的、多元而丰富的文化传统,此为中国之文统。道统与文统并重,相互之间形成独特的张力,共同构成“中国”的丰富内涵。这种独特的“中国”观,也直接塑造了其古文思想文道并重、“三代”与“两汉”兼取的旨趣。

韩愈《原道》所阐述的道统,反映了他对中国精神传统的认识,包含着复杂的国家政教建设之用心。道统不是单纯的儒家义理,而是以仁义为核心,涵盖了个人与社会生活方方面面的一整套礼乐制度安排:“夫所谓先王之教者,何也?博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之之谓道,足乎己无

① 关于《旧五代史》之《外国传》,陈尚君《旧五代史新辑会证》不取“外国列传”为名,理由有二:一、各类文献无引称“外国”传者;二、与唐、宋正史之一般体例亦不合(上海:复旦大学出版社,2005年,第4271页)。钱云《从“四夷”到“外国”:正史周边叙事的模式演变》(《复旦学报》2017年第1期)亦认为“外国传”非《旧五代史》旧有之类传名。然上述意见,仍偏于推断,似难定论。

② 《旧唐书》卷一八上《武宗本纪》,第605页。

③ 陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,第320页。

④ 傅乐成《唐代夷夏观念之演变》对于唐代夷夏观的研究有重要影响。孙鸿亮《论唐代服饰及夷夏观的演变》(《唐都学刊》2001年第3期),李建华《中唐文坛的夷夏之辨》(《云南民族大学学报(哲学社科版)》2011年第1期),王成龙《唐代“夷夏之防”观念的演变——从北方胡族内附角度来看》(《陕西师范大学硕士学位论文》,2014年)等也集中讨论了这一问题,相关的分析亦集中从民族与文化的视角梳理唐人的夷夏思考。

⑤ 刘真伦:《韩愈思想研究》,开封:河南大学出版社,2018年,第219—222页。

待于外之谓德。其文:《诗》《书》《易》《春秋》;其法:礼、乐、刑、政;其民:士、农、工、贾;其位:君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇;其服:麻、丝;其居:宫室;其食:粟米、蔬果、鱼肉。”^①

这套礼乐制度,完美地安顿了人们的生活,让人们身心安泰,幸福和平:“其为道易明,而其为教易行也。是故以之为己,则顺而祥;以之为人,则爱而公;以之为心,则和而平;以之为天下国家,无所处而不当。是故生则得其情,死则尽其常,郊焉而天神假,庙焉而人鬼飨。”^②

这是一套涵盖政治社会生活、礼仪秩序以及士人个体修身的完整政教体系,这个体系不能被简单地等同于孟子的仁政理想,也不能被《仪礼》《礼记》所记载的士人礼仪传统完全涵盖。从其关注天下国家制度施设的角度看,它接近《周礼》所呈现的王政制度理想。《周礼》勾画了王政的理想制度版图,设官分职涵盖了对社会生活全面的教化管理。《周礼》对汉唐国家的建设,产生深刻影响,唐朝的国家建制,也取尚《周礼》。唐玄宗时期编纂的《唐六典》即是以《周礼》为蓝图构造唐王朝的政治体系。韩愈《原道》虽然表达颇为精简,但其对先王之教的阐述,还是取意于儒家王政教化体系的规模。同时,韩愈又立足《大学》正心诚意、修齐治平的理想,将王政教化和士人的正心诚意联系起来。正是这样的体系,全面安顿了人伦社会,既能安顿个人,也能“以之为天下国家,则无所处而不当”;既能安顿现实,也能沟通神明,所谓“郊焉而天神假,庙焉而人鬼飨”。

韩愈进一步说,这一套体系传承有序,构成了中华道统:“曰:斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文、武、周公,文、武、周公传之孔子,孔子传之孟轲。轲之死,不得其传焉。荀与杨也,择焉而不精,语焉而不详。由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。”^③

在韩愈看来,儒道最初由圣君推行,至周公而下,才转入先贤的传述。这再一次说明,中国道统是国家政教与士人正心诚意、自我修身传统的贯通。

《原道》从国家政教的角度阐发“道统”之内涵,而佛老之为蠹害,正体现在它伤害了这一套儒家政教体系。佛老的清静寂灭,让人脱离人伦:“今其法曰:‘必弃而君臣,去而父子,禁而相生养之道。’以求其所谓清静寂灭者。”追求修身养性,却抛弃了天下国家:“今也欲治其心而外天下国家,灭其天常,子焉而不父其父,臣焉而不君其君,民焉而不事其事。”对于构建了政教体系以安顿人伦的圣人,老子却说“圣人不死,大盗不止;剖斗折衡,而民不争。”这些都是对道统的巨大伤害。宪宗迎奉佛骨,韩愈看到时人“断臂离身以为供养者。伤风败俗,传笑四方”^④,为佛教之于中国政教传统的伤害而深感忧虑。可见,韩愈所树立的道统,作为政治中国的精神传统,不是一套单纯的儒家义理原则,而是丰富的国家政教施设,这是其夷夏观国家意识的折射。

韩愈不仅通过道统,树立了中国的精神传统,还通过文统,阐发了中国的文化传统。在《送孟东野序》一文中,韩愈为宽慰世路失意的好友孟郊,构建出一个贯穿百代的善鸣者谱系:“其在唐虞,咎陶、禹其善鸣者也,而假之以鸣。夔不以文辞鸣,又自假于《韶》以鸣。夏之时,五子以其歌鸣。伊尹鸣殷,周公鸣周。凡载于《诗》《书》六艺,皆鸣之善者也。周之衰,孔子之徒鸣之,其声大而远。《传》曰:‘天将以夫子为木铎。’其弗信矣乎?其末也,庄周以其荒唐之辞鸣。楚,大国也。其亡也,以屈原鸣。臧孙辰、孟轲、荀卿,以道鸣者也。杨朱、墨翟、管夷吾、晏婴、老聃、申不害、韩非、荀到、田骈、邹衍、尸佼、孙武、张仪、苏秦之属,皆以其术鸣。秦之兴,李斯鸣之。汉之时,司马迁、相如、杨雄,最其

① 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第4页。陈来指出:“韩愈所理解的‘道’不仅是一种精神价值,它包含一整套原则,其中包括仁义代表的道德原则,《诗》《书》《易》《春秋》代表的经典体系,礼乐刑政代表的政治制度,以及儒家所确认的分工结构(士农工商)、伦理秩序(君臣父子夫妇)、社会礼仪(服、居、食)乃至宗教性礼仪(郊庙)。这实际是韩愈所了解的整个儒家文化——社会秩序。”见陈来:《宋明理学》,上海:华东师范大学出版社,2004年,第18—19页。

② 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第4页。

③ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第4页。

④ 本段所引见韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第3、2、2905页。

善鸣者也。其下魏晋氏,鸣者不及于古,然亦未尝绝也。”^①

他指出魏晋以后“鸣者不及于古”,这显然是因为他将魏晋以下视为中国文化在佛教侵杂之下的衰落期,此时的鸣者“其声清以浮,其节数以急,其词淫以哀,其志弛以肆,其为言也,乱杂而无章”^②,正是一派衰世之音;而中国文化昌明的三代两汉,诸子百家、文人才士与儒家先圣先贤,都是善鸣者,共同构成了未受佛教侵杂的中国文化的生动景象。

韩愈对这个中国文化传统,深入学习,用心继承。在《进学解》中,他说自己对前代典范的钻研,有着闷中肆外的气魄:“沈浸醲郁,含英咀华;作为文章,其书满家。上规姚姒,浑浑无涯;《周诰》《殷盘》,佶屈聱牙;《春秋》谨严,《左氏》浮夸;《易》奇而法,《诗》正而葩;下逮《庄》《骚》,太史所录,子云、相如,同工异曲。先生之于文,可谓闷其中而肆其外矣。”^③

值得注意的是,韩愈所树立的中国之道统与文统,彼此有着明显的差别。道统以儒家仁义之旨为根本,在道统的传承中,甚至连荀子与扬雄,都是不够纯粹的。反观文统,其间的思想脉络极为丰富,《送孟东野序》中的“善鸣者”遍及百家,其中包括与儒学有明显分歧的墨家、道家、法家、纵横家等。

韩愈对道统、文统的分歧,并不刻意弥合,而是在坚持道统之纯粹的同时,对文统表现出兼容并蓄的接受态度,他自称“口不绝吟于六艺之文,手不停披于百家之编”。他所学习的内容,甚至涉及士大夫所轻视的术数方技之书。在《答侯继书》中,他自称“仆少好学问,自五经之外,百氏之书,未有闻而不求、得而不观者。”即使是“礼乐之名数,阴阳、土地、星辰、方药之书”,他也认为读之不为无益^④。他极力举荐樊宗师,称赞他“穷究经史,章通句解,至于阴阳、军法、声律,悉皆研极原本。又善为文章,辞句刻深。独追古作者为徒,不顾世俗轻重。通微晓事,可与晤语。又习于吏职,识时知变,非如儒生文士止有偏长”(《与袁滋相公书》)^⑤。樊宗师学养之宽博,正是韩愈对士人为学格局的期待。

韩愈之所以不刻意弥合道统与文统的差异,是因为两者都是统一在政治中国这个共同的国家基础之上,道统是政治中国的精神传统,这是由儒家所塑造的,而文统作为政治中国的文化传统,它反映了政治中国内部的文化丰富性。政治中国既有儒家这一立国之本,也包含着与儒家不同的多元文化。佛教之所以不能被包含在这种多元性之中,在于佛教是“外国之法”。中国文统的多元包容,很难用儒家传统的礼义夷夏观来解释,它来自韩愈深具国家意识的夷夏思考。

三、文道并重、“三代”“两汉”兼取:走出宗经复古的旧格局

韩愈在古文创作上,追求文道并重,文以明道,兼取“三代”“两汉”之文,以为文章复古之典范。这种独特的古文思想走出了其古文前辈宗经复古的旧格局,其理论上的创新,与其夷夏观的激发与影响,有着密切的关系。

韩愈追求文道并重,他追求修辞明道,但并不将文简单视为“道”的传声筒,而是主张在对前代之文的广泛学习中,在对“三代两汉之文”的深入钻研中,让儒家的仁义之道,内化于古文的创作之中,所谓“行之乎仁义之途,游之乎《诗》《书》之源,无迷其途,无绝其源,终吾身而已矣”;由此所创作的古文,具有“仁义之人,其言蔼如”的感染力^⑥。其所追求的文道合一,正是这样的境界。这一古文理想,与其对“中国之法”道统与文统并重的认识,有着内在的思想联系。

活跃在韩愈之前的唐朝文章复古论者,虽然在具体主张上互有差异,但宗经复古是一个最主要

① 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第982—983页。

② 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第983页。

③ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第147页。

④ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第678页。

⑤ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第931页。

⑥ 本段所引见韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第700页。

的旋律,即推重儒家经典,对六经以下的创作大量持否定态度。初唐卢藏用即以六经为准的,高下后世之文:“昔孔宣父以天纵之才,自卫返鲁,乃删《诗》《书》,述《易》道而修《春秋》,数千百年文章粲然可观也。孔子歿二百岁而骚人作,于是婉丽浮侈之法行焉。汉兴二百年,贾谊、马迁为之杰,宪章礼乐,有老成之风;长卿、子云之俦,瑰诡万变,亦奇特之士也。惜其王公大人之言,溺于流辞而不顾。其后班、张、崔、蔡、曹、刘、潘、陆,随波而作,虽大雅不足,其遗风余烈,尚有典型。宋、齐之末,盖憔悴矣,逶迤陵颓,流靡忘返,至于徐、庾,天之将丧斯文也。”(《右拾遗陈子昂文集序》)^①在他看来,六经之后,文章不断衰颓,文章的流变史,就是六经之旨不断沦丧的历史。其后李白的复古观,也有类似的见解:“大雅久不作,吾衰竟谁陈。王风委蔓草,战国多荆榛。龙虎相啖食,兵戈逮狂秦。正声何微茫,哀怨起骚人。扬马激颓波,开流荡无垠。废兴虽万变,宪章亦已沦。自从建安来,绮丽不足珍。”(《古风》其一)^②

类似这样的意见,在天宝到贞元的古文运动前驱者的论述中,颇为常见。贾至云:“仲尼删《诗》、述《易》作《春秋》,而叙帝王之书,三代文章,炳然可观。洎骚人怨靡,扬、马诡丽,班、张、崔、蔡、曹、王、潘、陆,扬波扇飙,大变风雅,宋、齐、梁、隋,荡而不返。”(《工部侍郎李公集序》)^③李华云:“文章本乎作者,而哀乐系乎时。本乎作者,六经之志也;系乎时者,乐文武而哀幽厉也……夫子之文章,偃、商传焉,偃、商歿而孔伋、孟轲作,盖六经之遗也。屈平、宋玉哀而伤,靡而不返,六经之道遁矣。论及后世,力足者不能知之,知之者力或不足,则文义寝以微矣。”(《赠礼部尚书清河孝公崔沔集序》)^④

独孤及作为李华之后,影响很大的古文导师,亦是对六经之后的文章多所批评:“后世虽有作者,六籍其不可及已。荀、孟朴而少文,屈、宋华而无根。”(梁肃《常州刺史独孤及集后序》)^⑤“自典谟缺,雅颂寝,世道陵夷,文亦下衰,故作者往往先文字,后比兴,其风流荡而不返,乃至有饰其词而遗其意者,则润色愈工,其实愈丧。”(独孤及《检校尚书吏部员外郎赵郡李公中集序》)^⑥另一位古文前驱柳冕则云:“故《大雅》作,则王道盛矣;《小雅》作,则王道缺矣;《雅》变《风》,则王道衰矣;诗不作,则王泽竭矣。至于屈宋,哀而以思,流而不反,皆亡国之音也。至于西汉,扬、马以降,置其盛明之代,而习亡国之音,所失岂不大哉。”(《谢杜相公论房杜二相书》)^⑦

相较于上述作者,古文前驱萧颖士对汉代以下作家的成就,有了较多肯定,他肯定“贾谊文词最正自,近于理体”,又称“扬雄用意颇深,班彪识理,张衡宏旷,曹植丰赡,王粲超逸,嵇康标举”(李华《扬州功曹萧颖士文集序》)。但是作为一位“经术之外,略不婴心”的作者(《赠韦司业书》)^⑧,他仍然对六经以下作者多有批评:“六经之后,有屈原、宋玉,文甚雄壮,而不能经。……枚乘、司马相如,亦瑰丽才士,然而不近风雅”^⑨。

上述意见虽然对文章流变的观察各有不同,但宗经复古的基本取向是一致的。对六经以后的文章,批评的声音占了主流,这与韩愈追复三代两汉之文所表现出的丰富包容性,有明显差别。“两汉”之文,在许多宗经复古的古文前辈看来,是王泽衰竭、雅道沦替的产物,而韩愈自述为文“非三代两汉不敢观”(《答李翊书》)^⑩,对“三代”与“两汉”持兼取之态度。在现实创作中,韩愈对萧、李等古文前辈极少提及,却极为推重李白与杜甫。李白虽持复古之论,但在创作中广泛学习历代成就,杜甫的诗学观是以兼容古今为特色,他论诗推重风雅,但同时又强调“历代各清规”,提倡“转益多师”。其创作被

① 董浩等编:《全唐文》,第2402页。

② 李白著,王琦注:《李太白全集》,北京:中华书局,1999年,第87页。

③ 董浩等编:《全唐文》,第3736页。

④ 董浩等编:《全唐文》,第3196页。

⑤ 董浩等编:《全唐文》,第5261页。

⑥ 独孤及撰,刘鹏、李桃校注:《毗陵集校注》,沈阳:辽海出版社,2006年,第285页。

⑦ 董浩等编:《全唐文》,第5354页。

⑧ 萧颖士著,黄大宏、张晓芝校笺:《萧颖士集校笺》,北京:中华书局,2017年,第76页。

⑨ 董浩等编:《全唐文》,第3198页。

⑩ 韩愈著,刘真伦、岳珍校注:《韩愈文集汇校笺注》,第700页。

元稹称为“尽得古今之体式，而兼昔人之所独专”^①。杜甫不是复古论者，而志在复古、对八代之文颇多异词的韩愈之所以推重杜甫，与其对兼容性的认识多有关系。杜甫的集大成格局，与韩愈对三代两汉之思想文化的兼综包举，颇有近似之处。

韩愈所以能走出宗经复古的旧格局，与其夷夏思考的激发，有密切关系。其文章复古，立足于由夷夏思考所激发的中国精神文化传统之自觉，其兼容“三代”与“两汉”的包容性，正是其道统与文统并重的折射，而古文运动前驱则缺少这样的思想诉求。

萧颖士、李华、独孤及等人，对安史之乱所带来的生人流离、价值崩坏，有痛苦的经历与感受。萧颖士因战乱避地襄阳时，其漂泊之惨状，在《登故宜城赋》中有细致的记录：“变之始也，予旅寓于淇园。初提挈而南奔，崩波滑台，逼进夷门，亡车徒于鼎城，摈图籍于辘轳。背维嵩，遵汝滨；回环乎郟、叶，飘泊乎穰、宛。嗟岁聿之云暮，结穷阴之涸沍；市萧条以罕人，盗充斥以盈路。微奔走之仆御，有啼呼之幼孺；川层冰而每涉，途积雪而犹步。昼兮夜兮，曾莫解于驰骛。惟寝与食，曷尝忘于恐惧。”^②在痛苦的经历中，他感叹丧乱的发生，正在于承平时期的儒道不行、浇风横肆：“今执事者反诸，而儒书是戏，蒐狩鲜备。忠勇翳郁，浇风横肆，荡然一变而风雅殄瘁。故时平无直躬之吏，世难无死节之帅。其所由来者尚矣！”^③李华对安史之乱的惨况，屡屡形诸笔端：“自狂虏肆乱，江湖流毒，地荒人亡，十里一室”（《常州刺史厅壁记》）^④，他更感叹战乱中，忠臣节士多被摧折：“自丧乱以来，士女以贞烈殆毙者众”（《哀节妇赋》）^⑤，在残酷的战争中，道德的纲维殊难维系：“丧乱以来，时多苟且，松贞玉粹，亦变颓流”（《与表弟卢复书》）^⑥。

上述思考将社会动荡、价值失守归因于儒道不振，而儒道衰微的原因，是源于六经之旨的沦丧，故而需要通过宗经复古来重振儒道。韩愈则是从夷夏冲突的角度，重新思考儒道，将其视为中国的精神道统，同时充分肯定中国文统的丰富内涵，及其对道统的重要意义；因此他没有一味宗尚六经，贬抑后世之文，而是能兼取“三代”与“两汉”，文道并重。可见，由深具国家意识的夷夏思考所形成的具有丰富精神文化内涵的“中国”观，深刻地塑造了韩愈古文思想的独特理论品格。

余论：韩愈夷夏思考的影响

韩愈的夷夏新识，在宋代以后有了越来越多的回响。例如，北宋石介的《中国论》所流露的强烈中国边界意识，正是一种对“国家”的自觉。北方政权带给中原王朝的敌国压力，激发了更为自觉的立足政治中国的“中国”国家意识，这与韩愈的夷夏思考，有着明显的精神联系。

宋初复兴儒学的三先生之一石介，推重韩愈，也继承了韩愈夷夏思考的基本路径，其《中国论》特别强调中国与夷狄之间的分界，云“居天地之中者曰中国，居天地之偏者曰四夷。四夷外也，中国内也。天地为之乎内外，所以限也”^⑦。中国和夷狄之间，应各安其处，不能彼此相易，相易则乱：“仰观于天，则二十八舍在焉；俯察于地，则九州分野在焉；中观于人，则君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位。非二十八舍、九州分野之内，非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位，皆夷狄也。二十八舍之外干乎二十八舍之内，是乱天常也；九州分野之外入乎九州分野之内，是易地理也；非君臣、父子、夫妇、兄弟、宾客、朋友之位，是悖人道也。苟天常乱于上，地理易于下，人道悖于中，国不为中国矣。”^⑧

① 元稹著，周相录校注：《元稹集校注》，上海：上海古籍出版社，2011年，第1361页。

② 萧颖士著，黄大宏、张晓芝校笺：《萧颖士集校笺》，第34页。

③ 萧颖士著，黄大宏、张晓芝校笺：《萧颖士集校笺》，第34页。

④ 董浩等编：《全唐文》，第3207页。

⑤ 董浩等编：《全唐文》，第3189页。

⑥ 董浩等编：《全唐文》，第3195页。

⑦ 石介著，陈植锽点校：《徂徕石先生文集》，北京：中华书局，1984年，第116页。

⑧ 石介著，陈植锽点校：《徂徕石先生文集》，第116页。

石介指出,中国和夷狄,当遵守相互之间的界限,而佛老之所以为害中国,就在于不守分限,侵入中国:“闻乃有巨人名曰‘佛’,自西来入我中国;有庞眉名曰‘聃’,自胡来入我中国。各以其人易中国之人,以其道易中国之道,以其俗易中国之俗,以其书易中国之书,以其教易中国之教,以其居庐易中国之居庐,以其礼乐易中国之礼乐,以其文章易中国之文章,以其衣服易中国之衣服,以其饮食易中国之饮食,以其祭祀易中国之祭祀。”^①

要消除佛老的危害,在石介看来,要彼此各守其地:“各人其人,各俗其俗,各教其教,各礼其礼,各衣服其衣服,各居庐其居庐。四夷处四夷,中国处中国,各不相乱,如斯而已矣,则中国,中国也;四夷,四夷也。”^②这种鲜明的边界意识,与夷狄之间各安其处的理想,使夷夏关系,颇为类似两个政治实体间的国与国关系。这里可以很清晰地看到来自韩愈的影响,所不同的是,韩愈着眼于“人其人,火其庐”,消除佛教对中国的侵扰,而石介是令其退出中国,“四夷处四夷,中国处中国”。

石介对中国夷狄关系的理解,在很大程度上,是宋王朝和北方辽、西夏等政权之间紧张关系的投射。北方政权对宋王朝的压力,其程度远远超过了中唐时期吐蕃带给唐王朝的边患压力,但就其性质而言,两者多有近似之处。吐蕃的边患,强化了中唐士人的国家意识,而北方政权对宋王朝的敌国压力,也激发了类似的国家自觉。对此,葛兆光在对宋代“中国”意识凸显的考察中,多有揭示。葛文指出,北方辽、西夏和后来金、元等异族的崛起,打破了唐以前汉族中国人关于天下、中国与四夷的传统观念和想象,有了实际的敌国意识和边界意识^③。葛文所说的敌国意识与边界意识,就体现出对作为政治实体的中国的国家自觉。谭凯进一步认为,11世纪多政权并存的格局,促使一种外交的“世界性格局”在这一时期出现,中国社会政治精英中萌发和兴起了“国族”意识^④。

谭凯对宋人“国族”意识关注,引发了学界的讨论。刘云军依据黄纯艳的研究,认为宋朝国内面对辽、金政权的政治态度,仍坚持绝对的华夷观,其应对之策和理论来源都是春秋以来的华夷观和“中国”观的框架内,难以与民族主义和民族国家意识相联系^⑤。的确,宋人大量关于夷夏的讨论中,仍是从民族和文化角度区别夷夏,例如,《春秋》学在宋代极为兴盛,其尊王攘夷思想中的礼义夷夏观,仍广受关注;针对北方异族民族政权各种贬抑胡虏夷狄的论调,仍然折射出强烈的民族矛盾。但即使如此,石介《中国论》立足中国与别国之别的国家自觉来展开的夷夏思考,仍然不应轻易忽视。宋人在敌国压力下所激发的“中国”国家认同,虽然不能简单类同于西方现代的国族意识,但仍然值得做进一步思考。而韩愈夷夏观与这一问题的内在关联,也不应被忽视。

韩愈以文道论为核心的古文思想,在宋以后产生深远影响。宋代以下的古文家,继承韩愈文道并重之旨,对道统与文统之间的复杂张力,从未简单地加以统一;道学家重道轻文,期望完全用道统规范文统,但无论经过怎样的争论,文道之间的张力始终得以维持。文道论何以有如此强大的生命力?一个重要的原因,是它反映了韩愈颇具国家意识的对中国精神与文化的自觉,反映了中国道统与文统之间的复杂关系。这种新自觉在宋代以后获得了越来越多的知音。韩愈对中国道统与文统的理解,极大地影响了人们理解“中国”精神文化结构的基本取向,而与此对应的古文文道论,也因此拥有了深入人心的思想感染力。韩愈夷夏思考中超越民族与文化而呈现的国家意识,不仅为夷夏论这一古老思想命题赋予了新意,更为如何理解“中国”的精神文化,给出了新的认识结构。

[责任编辑 李梅]

① 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》,第116—117页。

② 石介著,陈植锷点校:《徂徕石先生文集》,第117页。

③ 葛兆光:《宋代“中国”意识的凸显——关于近世民族主义思想的一个远源》,《文史哲》2004年第1期。

④ 谭凯:《肇造区夏:宋代中国与东亚国际秩序的建立》,殷守甫译,北京:社会科学文献出版社,2020年,第157—233页。

⑤ 刘云军:《宋朝国族主义——历史抑或假象?》,《上海书评》2020年11月10日。刘文针对谭著关于夷夏的讨论,援引了黄纯艳的意见进行分析,参见黄纯艳:《绝对理念与弹性标准:宋朝政治场域对“华夷”“中国”观念的运用》,《南国学术》2019年第2期。

奇诡托讽与诗派建构

——以韩愈、卢仝《月蚀诗》为中心

孙羽津

摘要:韩愈、卢仝的两首《月蚀诗》以奇崛诡怪的天象书写托讽现实政治,在韩孟诗派建构中具有独特价值。二诗共同面对两类“前文本”:一类是以《削夺王承宗官爵诏》为代表的政治文本,另一类是唐人天学文本。通过互文关系的疏证,可以考明二诗均以元和四年至五年成德镇帅王承宗之乱为本事,托讽王承宗不尊朝廷、盗据藩镇,同时批判了观望养寇的诸军统帅。不仅如此,二诗同中有异,韩愈通过对卢诗“天”诗句的全面删削,实现了从技艺到话语的双重规训。由此可以窥见,韩愈所倡导的诗派气质,并未构成与敦厚诗教相对立的创作姿态,并不接受假借审美好尚对抗乃至消解伦理价值;相反地,他尝试以奇诡诗风开示古典伦理之诗性言说的又一法门,俾诗性之超越与德性之醇正交结共生。

关键词:韩愈;卢仝;《月蚀诗》;韩孟诗派

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.10

唐宪宗元和五年(810)至六年间,韩愈、卢仝等人在东都洛阳的交游唱酬,是韩孟诗派发展成熟的一个关键节点。其间,卢、韩相继创作了《月蚀诗》和《月蚀诗效玉川子作》,以奇崛诡怪的天象书写托讽现实政治,被视为“天地间自欠此体不得”^①的双子奇作。然而,具体到《月蚀诗》^②的托讽对象,自北宋迄今聚讼不息,成为诗史上一大疑案。

一、千年聚讼中的逻辑罅隙

有关《月蚀诗》的托讽对象,现存最早的论断见于《新唐书》:“仝自号玉川子,尝为《月蚀诗》以讥切元和逆党,愈称其工。”^③此说宋人已纠其谬:“全诗作于元和五年,而宦官陈洪(弘)志之乱,乃在于十五年,安得预知而刺之?盖《唐史》误也。”^④今按卢诗开篇作“新天子即位五年,岁次庚寅”^⑤,而韩诗亦明言“元和庚寅”^⑥,二诗作于元和五年明矣。又所谓“元和逆党”一词,最早出现于元和十五年唐

作者简介:孙羽津,中共中央党校(国家行政学院)文史部副教授(北京100091)。

基金项目:本文系国家社会科学基金青年项目“唐至北宋礼制与文学研究”(19CZW033)、国家社会科学基金重大项目“基于大数据技术的古代文学经典文本分析与研究”(18ZDA238)的阶段性成果。

① 严羽著,郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》,北京:人民文学出版社,1961年,第180页。

② 由于卢仝《月蚀诗》和韩愈《月蚀诗效玉川子作》主旨相同(下详),行文中用“《月蚀诗》”兼指韩、卢二诗,需要分别指称的时候,则简称“韩诗”或“卢诗”。

③ 《新唐书》卷一七六《卢仝传》,北京:中华书局,1975年,第5268页。

④ 魏仲举:《新刊五百家注音辩昌黎先生文集》卷五引孙汝听注,上海:涵芬楼影宋本,第32页b。孙汝听所谓“陈洪志”,两《唐书》作“陈弘志”。

⑤ 卢仝撰,孙之騄注:《玉川子诗集》卷一,《续修四库全书》第1311册,上海:上海古籍出版社,2002年,第44页。下引卢仝《月蚀诗》均据此本,不再一一出注。

⑥ 韩愈著,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》卷七,上海:上海古籍出版社,1984年,第745页。下引韩愈《月蚀诗效玉川子作》均据此本,不再一一出注。

宪宗死后,特指陈弘志、王守澄等弑逆宪宗的宦官集团^①。那么,作于元和五年的诗,不可能讽刺十年之后的事,《新唐书》的说法显然是站不住脚的。

宋人虽然认识到《新唐书》的错谬,却未能摆脱托讽宦官之说的思维惯性,而欲溯及元和初期的宦官。如方崧卿云:“《新史》以为讥元和逆党,然稽之岁月不可合,盖元和初宦官已横恣”^②。江端友云:“元和五年……宦官权太盛,又往往出于闽岭。玉川诗云‘才从海窟来,便解缘青冥’,盖专讥刺宦官也”^③。洪迈则拈出卢诗“官爵奉董秦”一语,谓“董秦”即汉代以嬖幸擅位的董贤、秦宫,卢仝借以托讽当朝权宦吐突承璀^④。

到了明代,胡震亨进一步关联元和五年吐突承璀平叛无功之时事,直欲坐实专讽承璀之说:

按此诗叙有年月云“元和庚寅”,则吐突承璀讨王承宗无功而归之岁也。初,宪宗信用承璀,令典神策,拜大帅,专征。及败衄,仍不加罪,宠任如故。有太阴养蟾蜍为所食之象,故取以比讽。“恒州阵斩郾定进,项骨脆甚春蔓菁”。定进者,承璀骁将,初交战即被杀,师因气折无功。

详见《承宗传》,此正实纪其事处。……通阅前后,为承璀而作甚明。^⑤

清人何焯、沈钦韩、王元启等皆同胡震亨之说,认为《月蚀诗》的托讽对象即以吐突承璀为代表的宦官势力^⑥。

对于主讽宦官这派观点,历来不乏异见。朱熹曾直言“未必然”,惜乎未作申论^⑦。宋代还有一些学者认为,卢诗所谓“董秦”并非汉代董贤、秦宫的合称,而是唐德宗初期叛将李忠臣的原名^⑧,这样看来,则与吐突承璀关系不大。至清人方世举考论最详,他认为《月蚀诗》主要讽刺的是吐突承璀的征讨对象,即成德节度使王承宗:

崧卿之驳《新书》,容斋之祖崧卿,皆误认“元和逆党”四字为庚子陈弘志弑逆之党,而不考庚寅王承宗叛逆之党。按卢诗“恒州阵斩郾定进”,郾定进者,讨王承宗之神策将。承宗拒命,帝遣中人吐突承璀将左右神策帅讨之。承璀无威略,师不振。神策将郾定进及战,北驰而溃,赵人害之。是则承宗抗师杀将,逆莫大矣。史书郾定进死在元和五年,韩诗“元和庚寅”,卢诗“新天子即位五年”,时事正合。……

又旧说董秦即李忠臣,洪容斋以为是时秦死二十七年,何为而追刺之。当是用董贤、秦宫嬖幸擅位,以喻吐突承璀。以愚观之,旧说是而洪说又非。董秦者,史思明将,归正封王,赐名李忠臣,后复附朱泚为逆。时承宗上疏谢罪,上遂下诏浣雪,尽以故地畀之,罢诸道兵。是则今日之承宗,与昔日之董秦,朝廷处分,正自相同。董秦可以复叛,安知承宗不然?反侧之臣,明有前鉴,故以董秦比之。左右参考,是诗确为承宗作。……至东西南北龙虎乌龟诸天星,无不仿《大东》之诗刺及者,指征讨诸镇也。当时命恒州四面藩镇各进兵招讨,军久无功。……

卢诗凡一千六百余字,昌黎芟汰其半,而于郾定进、董秦诸语明涉事迹者,又皆削去,诗语较为浑然。而考核事实,卢诗为据。^⑨

① 参见《旧唐书》卷一八四《宦官传》,北京:中华书局,1975年,第4769页;《新唐书》卷一七九《李训传》,第5310页;《新唐书》卷二〇八《宦者传下》,第5883页;黄永年:《六至九世纪中国政治史》,上海:上海书店出版社,2004年,第465页。

② 方崧卿著,刘真伦汇校:《韩集举正汇校》卷二,南京:凤凰出版社,2007年,第102页。

③ 洪兴祖:《韩子年谱》附方崧卿《增考》,徐敏霞校辑:《韩愈年谱》,北京:中华书局,1991年,第53页。

④ 洪迈著,孔凡礼点校:《容斋随笔·续笔》卷一四,北京:中华书局,2005年,第393页。

⑤ 胡震亨:《唐音癸签》卷二《诗法》八,上海:古典文学出版社,1957年,第201页。

⑥ 参见何焯著,崔高维点校:《义门读书记》卷三〇《昌黎集》,北京:中华书局,1987年,第517页;沈钦韩撰,胡承珙订:《韩集补注》,清光绪十七年广雅书局本,第8页a;王元启:《读韩记疑》卷二,《续修四库全书》第1310册,第491页。又,当代学者也往往受此影响,虽未必拘执承璀事,但也承认“《月蚀诗》为讥刺宦官而作,应该是可信的”。参见项楚:《卢仝诗论》,《柱马屋存稿》,北京:商务印书馆,2003年,第168页;郑慧霞:《卢仝综论》,华东师范大学博士学位论文,2007年,第36页。

⑦ 朱熹:《昌黎先生集考异》卷二,上海:上海古籍出版社,1985年,第67页。

⑧ 洪迈著,孔凡礼点校:《容斋随笔·续笔》卷一四引说者云,第392—393页。

⑨ 方世举著,郝润华、丁俊丽整理:《韩昌黎诗集编年笺注》卷七,北京:中华书局,2012年,第392页。

无论是以胡震亨为代表的讽承璀说,还是以方世举为代表的讽承宗说,都是从卢诗“恒州阵斩郾定进”这一“明涉事迹”的描写中生发出来的,都认为《月蚀诗》与元和四年至五年间王承宗之乱密切相关。今按卢诗“郾定进”句意甚明晰,于史有征,确有助于我们探究诗歌本事。但如果进一步明确托讽对象,则不应拘执于个别字句,而是要从整体上把握诗歌内容及结构,厘清其与王承宗事件的对应关系。在韩、卢二诗中,导致月蚀的元凶是一只“虾蟆精”,而月与日并为天之双目,是“天公行道”之所由,因此卢诗痛斥“虾蟆精”道:“食天之眼养逆命,安得上帝请汝刘”,韩诗痛斥道:“后时食月罪当死,天罗磕匝何处逃女刑?”可见“虾蟆精”的食月行径是针对“天公”(或云“上帝”)造成的伤害。此后,韩、卢二诗依次批判东方苍龙、南方朱雀、西方白虎、北方玄武四象姑息养奸的渎职行为,他们对于“虾蟆精”冒犯“天公”一事或无动于衷、或畏葸不前。在韩诗结尾处,还特意区分了“蛙罪”与“众罪”,诗云:“尽释众罪,以蛙磔死。”意谓四方星象的渎职之罪尚可赦免,而冒犯了“天公”的“虾蟆精”是不可饶恕的,必须处以极刑。既然韩、卢二诗集矢“虾蟆精”,那么我们所推定的主要托讽对象应与“虾蟆精”的行为相近,否则便不能成立。

在王承宗祸乱之际,吐突承璀代表朝廷讨伐王承宗,其“逾年无功”“轻谋弊赋”^①,理应加以斥责,但这些罪过与“虾蟆精食天眼”的行为有本质上的不同。诗中的“虾蟆精”将矛头直指人格化的“天公”,而吐突承璀虽专横跋扈,却从不违拗唐宪宗^②,直到元和十五年宪宗被陈弘志、王守澄等杀害,吐突承璀也旋即被杀,其成败兴亡与宪宗相始终^③。由此反观《新唐书》讥刺“元和逆党”之说,时间固然不合,却道出了《月蚀诗》的托讽对象危害宪宗这一含义;后世指摘《新唐书》之余,转谓《月蚀诗》专讽吐突承璀,虽然时间吻合,却不及《新唐书》对诗义的准确体认,令人抱憾^④。此外,若以吐突承璀作为主要托讽对象,则四方星象之托讽亦无着落。诗中的四方星象皆姑息纵容“虾蟆精”,而吐突承璀自挂帅之初,就遭到了南衙诸官的集体性抗议,班师后又遭南衙弹劾,“罢为军器庄宅使”^⑤,自始至终,除宪宗姑息回护承璀外,未见他人有姑息之举。这样看来,无论从哪个方面讲,吐突承璀都不可能成为韩、卢二诗的主要托讽对象。

二、政治话语与“蛙罪”托讽

排除了吐突承璀,再来看不尊朝廷、挑战宪宗权威的成德镇帅王承宗。据史载,承宗父士真、祖武俊。自唐德宗建中、兴元以来,王武俊节度成德军,先是僭号称王,归正后,父子相袭近三十年,“自补属吏,赋不上供”,颇不尊朝廷^⑥。至元和四年三月王士真卒,承宗又欲袭位。史载:

士真卒,三军推(承宗)为留后,朝廷伺其变,累月不问。承宗惧,累上表陈谢。至八月,上令京兆少尹裴武往宣谕,承宗奉诏甚恭,且曰:“三军见迫,不候朝旨,今请割德、棣二州上献,以表丹恳。”由是起复云麾将军、左金吾卫大将军同正、检校工部尚书、镇州大都督府长史、御史大夫、成德军节度、镇冀深赵等州观察等使。又以德州刺史薛昌朝检校右散骑常侍、德州刺史、御史大夫,充保信军节度、德棣观察等使。昌朝,故昭义节度使嵩之子,婚姻于王氏,入仕于成德军,故为刺史。承宗既献二州,朝廷不欲别命将帅,且授其亲将。保信旌节未至德州,承宗遣数百骑驰往德州,虜昌朝归真定囚之。朝廷又加棣州刺史田洙充本州团练守捉使,冀渐离之。令中使景

① 《新唐书》卷二〇七《宦者传上》,第5869页。

② 参见白居易:《论承璀职名状》,谢思炜:《白居易文集校注》卷二二,北京:中华书局,2011年,第1241页。

③ 参见《新唐书》卷二〇七《宦者传上》,第5870页。

④ 相比之下,方世举有意矫正旧说对《新唐书》的全盘否定,指摘旧说误认“元和逆党”为陈弘志弑逆之党,而不考王承宗叛逆之党云云。然而,方世举仅就字面意思发论,殊不知“元和逆党”本即陈弘志一党的专称,遂于指摘旧说之际又生新瑕。

⑤ 《新唐书》卷二〇七《宦者传上》,第5869—5870页。

⑥ 《旧唐书》卷一四二《王武俊传 王士真传》,第3873、3877页;《资治通鉴》卷二三七,北京:中华书局,2011年,第7781页。

忠信往谕旨,令遣昌朝还镇,承宗不奉诏。^①

由此可见,王承宗割献德、棣二州并非本心,实为起复袭位而欺君行诈,一旦得旌节,便拒命囚帅,不臣之心昭然若揭。至是,宪宗震怒,命吐突承璀统帅诸道兵马,讨伐承宗。毫无统帅才能的吐突承璀“威令不振”,屡败于承宗,又折损了平蜀骁将郾定进,使军中夺气,诸道军更是“观望养寇,空为逗挠”,战争由此陷入僵持状态^②。到了元和五年,朝廷财力消耗颇大,宪宗对这场战役已无必得之志。是年七月,承宗上表“求雪”,宪宗只好顺水推舟,“复以德、棣二州与之,悉罢诸道行营将士”^③。此后,王承宗“自谓计得”,更加“警然无顾惮”^④。由此可见,这场以宪宗妥协退让而不了了之的征伐,非但没有遏制父子袭帅之弊,成德一镇反被承宗借朝廷之口而彻底侵占,助长了承宗的不臣之心。对于这段时事,朝中士人痛心疾首,直斥承宗“盗据”成德^⑤。综观元和四年至五年间的这场祸乱,由王承宗不尊朝廷、谋求镇帅而起,至宪宗妥协、承宗得帅而终,王承宗实为这场祸乱的罪魁,对唐宪宗的权威构成极大挑战。这一关系格局,与《月蚀诗》中“虾蟆精”冒犯“天公”的情形颇为相似。

不但如此,《月蚀诗》的修辞策略及作者意图还与代表宪宗立场的官方政治话语构成了密切的互文关系。这里不妨将元和四年王承宗叛乱之初颁布的《削夺王承宗官爵诏》与《月蚀诗》稍作对比:

其一,诏文开篇云“天地以大德煦物,而高秋励肃杀之威。帝皇以至道育人,而前王设黜罚之典”^⑥,而卢诗云“日分昼,月分夜,辨寒暑。一主刑,二主德,政乃举”,二者皆由自然界之象征转入为政以德、以刑的合理性论述,且皆有意凸显典刑一端的重要性,颇具现实针对性。

其二,诏文在批判王承宗之前,先提及昔年西川、浙东二镇之乱,谓宪宗不得已“陈原野之众,行鈇钺之刑”,意在表明对于成德镇王承宗之乱,宪宗也一样会不惜代价,严惩元凶。而《月蚀诗》在描绘“虾蟆精”食月时,插入了一段上古诸日作乱的传说,其中卢诗以“争持节幡麾幢旒”形容诸日作乱,这会令人联想起为窃取节钺而犯上作乱的藩镇将帅,韩诗则强调“尧呼大水浸十日,不惜万国赤子鱼头生”,意谓尧不惜以“万国赤子”为代价平叛祸乱,这与诏文中“陈原野之众”的官方话语别无二致,皆以显示申明国家典刑之决心。

其三,诏文将王承宗比作忘恩负义、贪得无厌的野兽,谓“豺狼之心,饱之而逾发;枭獍之性,养之而益生”,讽刺其既得镇帅,反生不臣之心、威胁朝廷。而在韩诗中“虾蟆精”即具有“婪酣大肚”的特征,卢诗更是痛陈“人养虎,被虎啖。天媚蟆,被蟆瞎。乃知恩非类,一一自作孽”,这些描述与诏文中讽刺王承宗忘恩负义的情形差相仿佛。

其四,诏文直斥王承宗“潜窥戎镇”,“分土”而“怀奸”,而卢诗斥责“虾蟆精”云“径圆千里入汝腹”,韩诗作“径圆千里纳女腹”,如果说“径圆千里”可用来代称“戎镇”之广,那么“纳女腹”“入汝腹”适足讽刺承宗“分土”之奸。

其五,诏文直斥王承宗“神祇所以不祐,天地所以不容”,理当“龚行天诛,示于有制”,而韩诗亦斥“虾蟆精”云“后时食月罪当死,天罗磕匝何处逃女刑”,严刑不贷之意正相吻合。

此外,卢诗还讥骂“虾蟆精”云:“可从海窟来。”所谓“海”,指“荒晦绝远之地,不必至海水也”^⑦,如

① 《旧唐书》卷一四二《王承宗传》,第3878—3879页。

② 《旧唐书》卷一四《宪宗纪上》,第431页;《资治通鉴》卷二三八,第7793页。

③ 《资治通鉴》卷二三八,第7799—7800页。

④ 《新唐书》卷二一一《王承宗传》,第5957页。

⑤ 周绍良、赵超主编:《唐代墓志汇编续集》大和〇三八《唐故卫尉卿赠左散骑常侍柏公墓志铭》,上海:上海古籍出版社,2001年,第910页。

⑥ 宋敏求编:《唐大诏令集》卷一一九,北京:商务印书馆,1959年,第630页。下引《削夺王承宗官爵诏》均据此本,不再一一出注。

⑦ 王先谦撰,沈啸寰、王星贤点校:《荀子集解》卷五引杨倞注,北京:中华书局,1988年,第161页。

李益诗“莫遣只轮归海窟”^①。史载王承宗本非中原人氏,出自契丹怒皆部^②,那么“可从海窟来”之讥,正与王承宗出身相合。

综上所述,《月蚀诗》有关“虾蟆精”冒犯“天公”的书写,与王承宗盗据藩镇、触忤宪宗一事颇为相似,并且与以《削夺王承宗官爵诏》为代表的官方政治话语构成密切的互文关系,无论从情节性还是文本性来看,《月蚀诗》的主要托讽对象均指向元和四年至五年间对抗朝廷、兴乱不臣的成德镇帅王承宗。

三、星象书写与“众罪”托讽

值得注意的是,《月蚀诗》不仅斥责了冒犯“天公”的“虾蟆精”,还斥责了姑息纵容“虾蟆精”的四方星象。既然“虾蟆精”托讽王承宗,那么从情势上推断,姑息纵容“虾蟆精”的不外乎奉命征讨承宗、实则“观望养寇”的诸军统帅。前引方世举之说,实已涉及“征讨诸镇”的猜测,惜乎语焉未详。如果我们参照当时的分野之说,揭开关联诗史文本的天学要素,便不难从可能性走向确定性,逐一落实四方星象的托讽对象。

韩诗首叙东方苍龙之象:

东方青色龙,牙角何呀呀?从官百余座,嚼啜烦官家。月蚀女不知,安用为龙窟天河?
由此初步推断,东方苍龙所讽,当为一强势藩镇,然而镇帅对王承宗之乱漠不关心。

卢诗云:

东方苍龙,角插戟,尾掉风。当心开明堂,统领三百六十鳞虫,坐理东方宫。月蚀不救援,安用东方龙?

由此可印证东方苍龙必指某一雄镇,且由“月蚀不救援”可知,此镇并未参与平叛王承宗之役。又据“当心开明堂”“坐理东方宫”可知,此镇治所正当心宿(图1)之分野。《旧唐书·天文志》谓心宿配大火之次,分野为汉之陈留县^③。陈留县在唐属汴州^④,唐玄宗天宝元年(742)改汴州为陈留郡,唐肃宗乾元元年(758)复称汴州^⑤。唐德宗建中以后,汴州为宣武军治所,宣武一镇即当时之雄镇。韩愈早在汴幕任职时曾这样描述宣武镇:

今之天下之镇,陈留为大。屯兵十万,连地四州,左淮右河,抱负齐楚,浊流浩浩,舟车所同。故自天宝已来,当藩垣屏翰之任,有弓矢鉞钺之权,皆国之元臣,天子所左右。^⑥

无论分野定位还是其雄重之势,有关东方苍龙的描述均与宣武镇的特征相吻合。唐宪宗元和时期,宣武节度使为韩弘,他在元和十三年宪宗平淮西以前,长期保持中立地位,既不交结临镇,亦未尊奉朝廷^⑦。在征讨王承宗之役中,宣武军自然不会有任何动作。这样看来,卢诗“安用东方龙”、韩诗“安用为龙”的责问,意在讽刺韩弘身膺镇帅之重、坐拥宣武之雄,却不能与宪宗同心、助平承宗之乱。

① 郝润华辑校,胡大浚审订:《李益诗歌集评》卷五《塞下曲》,兰州:甘肃人民出版社,1997年,第131页。

② 《旧唐书》卷一四二《王武俊传》,第3871页;《新唐书》卷二一一《王武俊传》,第5951页。

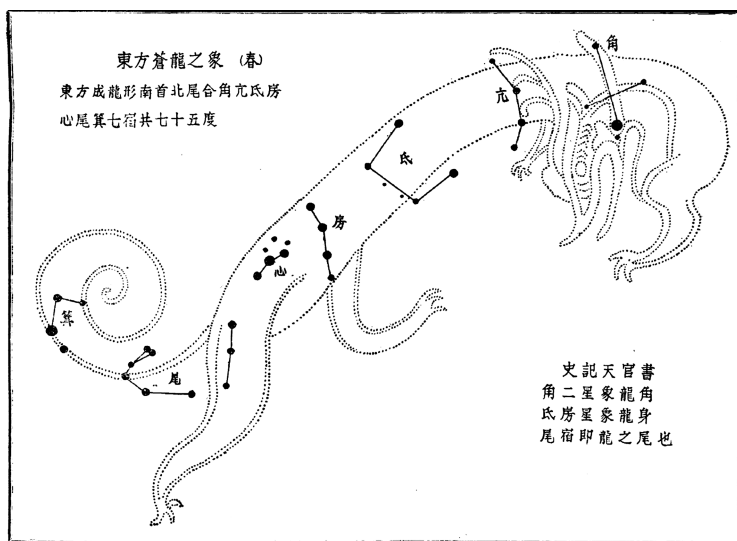
③ 《旧唐书》卷三六《天文下》,第1315页。

④ 李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县图志》卷七《河南道三》,北京:中华书局,1983年,第175页。

⑤ 《旧唐书》卷三八《地理志一》,第1433页。

⑥ 韩愈:《送汴州监军俱文珍序》,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》外集卷上,上海:上海古籍出版社,2014年,第751页。

⑦ 《旧唐书》卷一五六《韩弘传》,第4134—4136页。

图1 东方苍龙之象^①

在东方苍龙之后,韩诗叙南方朱雀之象云:

赤鸟司南方,尾秃翅鳍沙。月蚀于女头,女口开呀呀。虾蟆掠女两吻过,忍学省事不以女觜啄虾蟆?

卢诗云:

南方火鸟赤拨血,项长尾短飞跋刺,头戴丹冠高达栢。月蚀鸟宫十二度,鸟为居停主人不觉察。贪向何人家?行赤口毒舌。毒虫头上吃却月,不啄杀。虚眨鬼眼赤突窝,鸟罪不可雪。

从韩诗“月蚀于女头”“虾蟆掠女两吻过”和卢诗“毒虫头上吃却月,不啄杀”来看,南方朱雀的托讽对象似与王承宗之乱有着密切关系。此外,卢诗凸显了“鸟罪”的严重性和不可饶恕性,并斥南方朱雀为“毒虫”,可见其愤恨之深。参照图2可知,所谓“毒虫头上”即朱雀头上方的井宿与鬼宿,《旧唐书·天文志》云:“东井、舆鬼,鹑首之次也。未初起井十二度”,其分野为“汉之三辅”^②。这样看来,所谓“鸟宫十二度”“毒虫头上”,均指京兆之地,是朝廷之所在、宪宗之所居。那么,韩诗“月蚀于女头”、卢诗“月蚀鸟宫十二度”,皆可视作朝廷权威和利益遭受直接损害的象征。在讨伐王承宗的诸军统帅中,直接代表朝廷出征的,只有吐突承璀及其所辖王师——神策军。如前所述,吐突承璀虽在宪宗面前夸口请缨,但他既无统帅之才,也无作战之勇,“自去以来,未敢苦战”,反而损兵折将,养寇无功^③。不仅如此,吐突承璀还与王承宗暗通款曲,“令上疏待罪,许以罢兵为解”^④。就这样,吐突承璀为自己换取了一条体面的退路,以致王承宗更加“瞿然无顾惮”^⑤,最终以合法的形式盗据了成德一镇。为此,南衙诸官对吐突承璀极为愤慨,甚者奏请宪宗“斩之以谢天下”^⑥。反观《月蚀诗》有关南方朱雀之铺叙,韩诗“忍学省事不以女觜啄虾蟆”数语,正合承璀养寇无功之事,而卢诗直言“鸟罪不可雪”,反映了当时的舆论倾向,意谓吐突承璀在这场战役中犯有不可饶恕的罪过。

① 高鲁:《星象统笺》,《国立中央研究院天文研究所专刊》1933年第2号。下文所示四方星象图均见此本,不再一一出注。

② 《旧唐书》卷三六《天文下》,第1313页。

③ 参见白居易:《请罢兵第二状》,谢思炜校注:《白居易文集校注》卷二二,第1250页。

④ 《旧唐书》卷一八四《宦官传》,第4768页。

⑤ 《新唐书》卷二一《王承宗传》,第5957页。

⑥ 《旧唐书》卷一八四《宦官传》,第4768页。

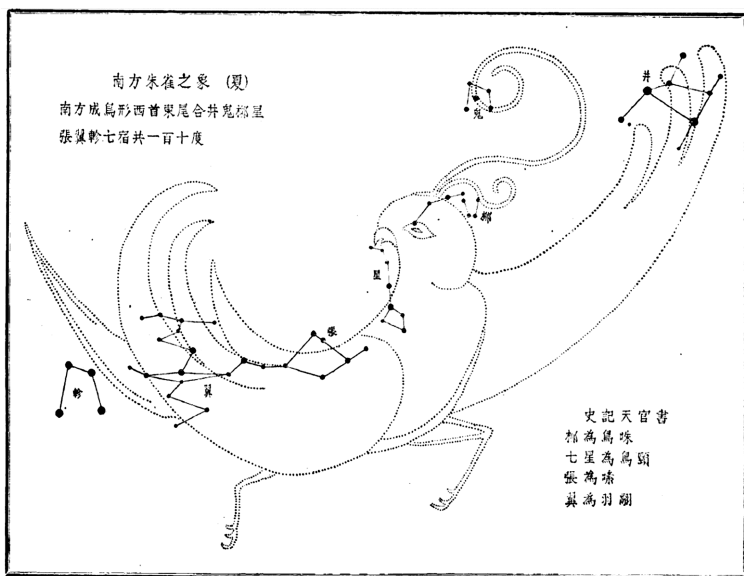


图2 南方朱雀之象

此后,韩诗叙西方白虎之象云:

於菟蹲于西,旗旄卫毳毼。既从白帝祠,又食于蜡礼有加。忍令月被恶物食,枉于女口插齿牙?

卢诗云:

西方攫虎立踦踦,斧为牙,凿为齿。偷牺牲,食封豕。大蟆一箇,固当软美。见似不见,是何道理?爪牙根天不念天,天若准拟错准拟。

韩诗“既从白帝祠,又食于蜡礼有加”与卢诗“偷牺牲,食封豕”相呼应,揭示了西方白虎“爪牙根天”的属性。然而,根于天的“白虎”却对月蚀之事视而不见,卢诗斥其“根天不念天”,韩诗更着一“枉”字,表达了对“白虎”的失望与批评。要之,西方白虎的托讽对象既“根天”,与朝廷有一定渊源关系,却又“忍令月食”“不念天”,在讨伐王承宗之役中不念朝廷恩遇,并未力战,竟使承宗得志。

从星宿分野来看,韩诗云“枉于女口插齿牙”,卢诗更直白地说“斧为牙,凿为齿”,参照图3所示,觜、参象虎首,当即“插齿牙”之所在。又据《旧唐书·天文志》,此二宿配实沈之次,分野在太原^①。太原是当时河东节度使治所^②,时任太原尹、河东节度使的是三朝老将范希朝。范希朝曾蒙唐德宗器重,“置于左神策军中”,唐顺宗时为左神策、京西诸城镇行营节度使,至唐宪宗元和四年迁河东节度使^③,河东一镇,又向来听命于朝廷,因此宪宗在“用兵之初,第一倚望承璀,第二准拟希朝”^④,对范希朝的河东军寄予厚望。然而,希朝“数月已来,方入贼界”^⑤,而后“屯军向欲半年,过新市一镇未得”^⑥，“玩寇不前,物议罪之”^⑦。反观卢诗“爪牙根天不念天,天若准拟错准拟”二句,与希朝出身禁军却不念朝廷安危、劳师无功之事颇为吻合,特别是“准拟”一词,似有意径用“准拟希朝”这一庙堂言说,并分别以“若”“错”二字引领,构成同句复现,充斥着强烈的批判现实色彩;同时又与韩诗“忍令月

① 《旧唐书》卷三六《天文下》,第1313页。

② 李吉甫撰,贺次君点校:《元和郡县图志》卷一三《河东道二》,第359页。

③ 《旧唐书》卷一四《宪宗纪上》,第425—426页;卷一五一《范希朝传》,第4058—4059页。

④ 白居易:《请罢兵第二状》,谢思炜校注:《白居易文集校注》卷二二,第1250页。参见同书卷一九《与希朝诏》,第1032—1033页。

⑤ 白居易:《请罢兵第二状》,谢思炜校注:《白居易文集校注》卷二二,第1250页。

⑥ 白居易:《请罢兵第三状》,谢思炜校注:《白居易文集校注》卷二二,第1254页。

⑦ 《旧唐书》卷一五一《范希朝传》,第4058—4059页。

被恶物食，枉于女口插齿牙”相映衬，生动体现了当时“物议罪之”的普遍情绪。

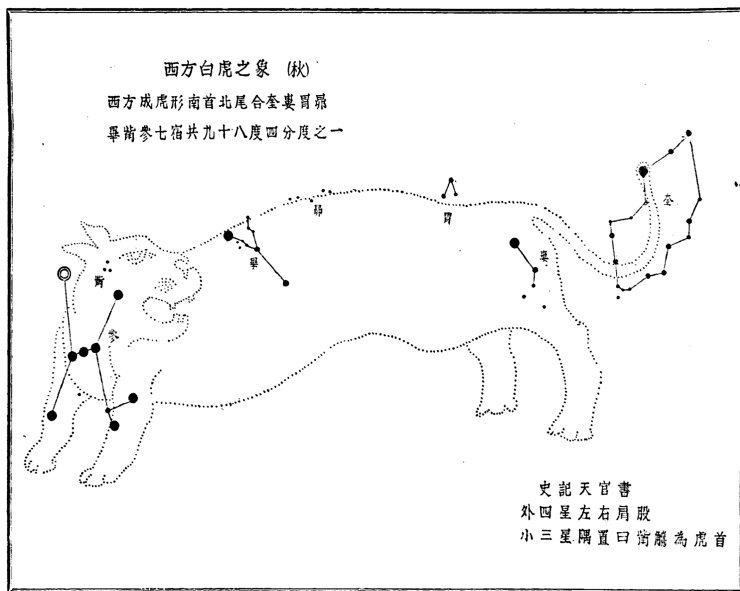


图3 西方白虎之象

最后，韩诗叙北方玄武之象云：

乌龟怯奸怕寒，缩颈以壳自遮。终令夸蛾挾女出，卜师烧锥钻灼满板如星罗。

卢诗云：

北方寒龟被蛇缚，藏头入壳如入狱。蛇筋束紧束破壳，寒龟夏鳖一种味。且当以其肉充雕。死壳没信处，唯堪支床脚，不中钻灼与天卜。

参照图4可知，北方玄武乃龟蛇二象的组合。卢诗描摹龟蛇二象甚详，意在批判其“藏头”与“没信”。《广韵·震韵》：“信，用也。”^①杨倞云：“信，亦任也。”^②卢诗所谓“没信处”，即无可利用之处，进而引出“不中钻灼与天卜”，责其不能尽龟卜之本职以事天。相比之下，韩诗虽简，却同样批评龟蛇二象退避自保，后二句以“终令”领起，更凸显了惩处二象之态度。特别是与前三象的批评相比，韩诗措辞从未有“烧锥钻灼”这样酷烈。由此推断，龟蛇二象的托讽对象当比前三者的性质更为恶劣。

从星宿分野来看，龟象包含的女、虚、危为玄枵之次，分野为淄州、青州、齐州一带；蛇象包含的室、壁为瓠觜之次，分野为相州、魏州、卫州以及濮州、郛州^③。在唐宪宗元和时期，淄、青、齐、濮、郛诸州属平卢淄青镇，节度使为李师道；相、魏、卫诸州属魏博镇，节度使为田季安。此二镇不仅与成德王承宗相邻，且皆具父子相袭、割据河朔之性质^④，二镇阳奉进讨承宗之命，暗中则颇怀异志：

师道、季安元不可保，今看情状，似相计会，各收一县，便不进军。据其去就，岂有成功？^⑤

又据《资治通鉴》唐宪宗元和四年条云：

（绛人谭忠）曰：“王师入魏，君厚犒之。于是悉甲压境，号曰伐赵；而可阴遣赵人书曰：‘魏若伐赵，则河北义士谓魏卖友；魏若与赵，则河南忠臣谓魏反君。卖友反君之名，魏不忍受。执事

① 周祖谟：《广韵校本》，北京：中华书局，1960年，第394页。

② 王先谦撰，沈啸寰、王星贤点校：《荀子集解》卷二〇，第545页。

③ 《旧唐书》卷三六《天文下》，第1312页。

④ 有学者在分析唐代藩镇类型时，将魏博、成德、淄青三镇归入“河朔割据型”。参见张国刚：《唐代藩镇研究》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第44页。

⑤ 白居易：《请罢兵第二状》，谢思炜校注：《白居易文集校注》卷二二，第1251页。

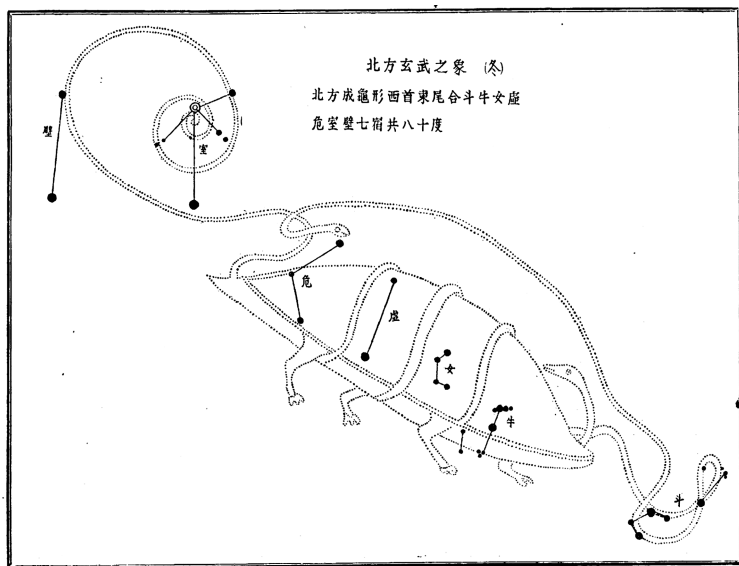


图4 北方玄武之象

若能阴解屏障,遗魏一城,魏得持之奏捷天子以为符信,此乃使魏北得以奉赵,西得以为臣。于赵有角尖之耗,于魏获不世之利,执事岂能无意于魏乎!’赵人脱不拒君,是魏霸基安矣。”季安曰:“善!先生之来,是天眷魏也。”遂用忠之谋,与赵阴谋,得其堂阳。^①

由此可见,同为河朔藩镇的魏博、淄青二镇并不愿卷入成德之役,名义上“伐赵”,佯作朝廷的“忠臣”,实则“奉赵”,与成德镇潜相勾结,形成利益联盟。反观卢诗“寒龟夏鳖一种味”已见二镇沆瀣一气之讥,至韩诗“烧锥钻灼满板如星罗”,从卢诗“不中钻灼与天卜”句意化出,其中“钻灼”一语从龟卜过程的客观描述转为严惩不贷的主观期待,并缀以“满板如星罗”,流露出全面打击河朔藩镇的强烈愿望。

综上所述,《月蚀诗》先叙食月之“蛙罪”,托讽成德节度使王承宗不尊朝廷、触忤宪宗、盗据藩镇;后叙姑息纵容虾蟆精之“众罪”,以东方苍龙之象托讽宣武军节度使韩弘,以南方朱雀之象托讽神策军中尉吐突承璀,以西方白虎之象托讽河东节度使范希朝,以北方玄武之象合讽魏博节度使田季安、平卢淄青节度使李师道,一一批判这些养寇无功的诸军统帅^②。至全诗结尾部分,卢诗云“众星尽原赦,一蟆独诛磔”,韩诗云“尽释众罪,以蛙磔死”,最终回到对成德之役的始作俑者——王承宗的批判上来,再现了全诗的托讽主旨。

四、诗派建构:诗性与德性的统一

究明《月蚀诗》的托讽对象及本事,有助于我们进一步体认韩、卢二诗异同及其在诗派建构中的重要意义。从篇幅上看,卢诗长达1600余字,至韩诗已不足600字。自宋代以来,论者往往扬韩抑卢,认为卢诗险怪太过、冗语太多,肯定了韩愈删削卢诗的必要性,甚至认为韩愈诗题所谓“效玉川子作”,并非真正的“效”,其本质乃是“删”^③。实际上,“删”与“效”本非截然对立的存在。虽然韩诗在一些细节描写上多有删改,却并未改变“蛙罪”与“众罪”的托讽结构,并未改变批判王承宗之乱的托讽

① 《资治通鉴》卷二三八,第7791—7792页。

② 此后,卢诗尚有一段诸天星之铺叙,韩诗省作“此外内外官,琐细不足科”,可见亦属“众罪”范畴,第不若四象罪行之著。韩诗既略去,今亦不必赘考,以免太过“琐细”。

③ 参见魏仲举:《新刊五百家注音辩昌黎先生文集》卷五引陈长方评语,第39页a;王观国撰,田瑞娟点校:《学林》卷八,北京:中华书局,1988年,第256—257页;李东阳著,李庆立校释:《怀麓堂诗话校释》,北京:人民文学出版社,2009年,第155页。

主旨,甚至连“虾蟆精”、四方星象的托讽次序和具体对象也与卢诗一一对应。这样看来,韩诗篇幅虽不及卢诗一半,但本质上当仍属“效”而非“删”,或可谓效而删之,不离其宗。

从另一方面讲,“删”虽非韩诗的本质属性,其于诗派建构的意义却不逊于“效”。如果说“效”宣示着卢全对韩孟诗派的重要贡献,凸显了奇诡诗风对于韩孟诗派的重要价值,那么“删”不啻为韩愈以诗派主盟的姿态对诗派成员从技艺到话语的双重规训。具体地讲,韩愈对卢诗的删削包括三类情形:第一类是有泄露托讽本事之嫌的诗句,如卢诗直言时人董秦、郾定进之事,“致失比兴之体”,此点前人已指出^①,不赘。第二类是拉杂繁冗、甚至游离于托讽主旨的诗句,比如卢诗铺叙月色之皎洁、罗列月蚀成因诸说等。尤当注意的是第三类,即卢诗多处讽刺“天”的诗句。比如“人养虎,被虎噬。天媚蟆,被蟆瞎。乃知恩非类,一一自作孽”,这里反用“天作孽,犹可违;自作孽,不可逭”^②之典,意谓“天媚蟆”亦属“自作孽”,通过对“天”的批评和警示,表达对唐宪宗最终向王承宗妥协而罢兵的强烈不满。又如“爪牙根天不念天,天若准拟错准拟”,不仅讽刺了不念天恩的诸军统帅,还讽刺了决策失误的唐宪宗本人。再如卢诗提及郾定进时说道:“太白真将军,怒激锋铍生”,“天唯两眼失一眼,将军何处行天兵”,意谓郾定进真堪将才,可惜捐躯疆场,再不能统兵作战,其根本原因在于上天失察,再次把矛头指向错用承璀将兵的唐宪宗。要言之,卢诗不仅批判了兴乱不臣的王承宗、渎职姑息的诸军统帅,而且对错用诸帅并最终向王承宗妥协的唐宪宗也毫不避讳地予以批评。然而在韩诗中,卢诗怨刺宪宗的情绪随着讽“天”诗句的消失而消失,与此同时,“蛙罪”与“众罪”的铺叙节奏更为紧凑,托讽王承宗之乱这一主旨得以强化,唐宪宗的形象得到有效维护,全诗尊王攘夷的思想倾向进一步凸显。

可以说,韩愈对卢诗讽“天”诗句的删削,已非单纯的诗艺问题,而是关涉到托讽话语的取舍、奇诡诗风的形塑和诗派气质的建构。正如韩愈元和六年《寄卢全》云,“彼皆刺口论世事,有力未免遭驱使”,“故知忠孝生天性,洁身乱伦安足拟”,韩愈并不认同处士群体普遍存在的“刺口论世”的冲动和“洁身乱伦”的气质,在这一气质之下的诗歌创作,即便达到了“怪辞惊众”的艺术效果,也难以被韩愈接受。为此,韩愈一再提醒卢全回到“立言垂范”的根本上来^③。可以说,韩愈所倡导的诗派气质,并不赞同与敦厚诗教截然对立的创作姿态,并不接受假借审美抑或审丑的艺术好尚消解以君臣父子为根柢的古典伦理价值^④;相反地,韩愈尝试以奇诡诗风开示古典伦理之诗性言说的又一法门,俾诗性之超越与德性之醇正交结共生。

[责任编辑 刘 培]

① 参见王元启:《读韩记疑》卷二,《续修四库全书》第1310册,第491页。

② 孔安国传,孔颖达等正义:《尚书正义》卷八,上海:上海古籍出版社,1990年,第115页。

③ 韩愈著,钱仲联集释:《韩昌黎诗系年集释》卷七《寄卢全》,第782页。

④ 20世纪以来的文学史书写,往往把韩孟诗派的奇诡诗风与重视伦理道德的传统诗教相对照。近年来,又有学者提出韩愈诗歌的现代性问题。这些论述颇有见地,予人启迪。同时也应看到,韩愈所倡导的奇诡诗风及其大量创作实践存在着复杂面向,不少作品中诗性的现代性与德性的前现代性交结共生,奇诡诗风不仅是目的性存在,亦是工具性存在(参见拙文《元和政治与奇诡诗风之关系窥管——韩愈〈陆浑山火一首和皇甫湜用其韵〉新证》,《清华大学学报》2017年第6期)。在这种状况下,韩愈及韩孟诗派是否具备出离前现代场域的可能性,有待进一步探讨。

敦煌文学编年史相关问题讨论

伏俊琰

摘要:编年体文学著作,以年代为纲,可以把此年的作家活动、重要作品的产生、作家间的交流、重要文学活动等一一呈现,全面、立体地展示文学史的面貌。敦煌文学编年,要根据其特点进行。对传世经典文学作品,只对其抄写时间进行考证,以说明它们在敦煌地区的传播情境。文人的创作,作者可考,但具体创作时间无法确定,则系于该作者的卒年。作者生卒年无法考定,而其进士及第或活动的大致时间可考者,系于可考之年。作者生平不可考者,可根据内容推测其大致时代。抄写时间可考者,系于抄写时间,相当于后世的作品发表时间。敦煌讲唱文学,既难考作者,也无法考订创作时间,根据内容考定其大致产生时代以及写本的抄写时间。文学活动的编年,主要指文人交往、文学仪式、作品汇集等时间的考定。对敦煌文学写本的编辑或抄写时间的考定,要采用多种综合方式,如根据避讳字考定,根据内容判断其创作的大致年代,运用系连法,包括写本群系连法和字体归类系连法等方法进行判断。由相互联系的多个文学写本构成的写本群,是考定抄写时间新的切入点。

关键词:文学编年;敦煌文学;文学活动;写本抄录

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.11

引言:编年体文学史的学术意义及敦煌文学编年史的特点

1930年代,刘汝霖出版了《汉晋学术编年》和《东晋南北朝学术编年》^①,两部著作虽名曰“学术编年”,而文学的内容尽含其中。与此同时,敖士英有《中国文学年表》^②,是以编年形式专一研究中国文学的著作。其后不久,陆侃如开始了长达10年的《中古文学系年》的研究和写作(1937-1947)。陈寅恪在《元白诗笺证稿》中写道:“苟今世之编著文学史者,能尽取当时诸文人之作品,考定时代先后,空间离合,而总汇于一书,如史家长编之所为,则其间必有启发,而得以知当时诸文士之各竭其才智,竞造胜境,为不可及也。”^③对编年体文学史给予了很高的评价。但是,长期以来,编年体文学史并没有得到足够的重视,章节体文学史还是占据着文学史研究的主流。章节体文学史可以就文学史上的关键问题展开全面叙述,优点是显而易见的,但它的不足是“史”的特点不明显,除了前面的背景论述之外,主体部分更像是作家评传、作品分类分析。1978年,傅璇琮在《〈唐代诗人丛考〉前言》中写道:“为什么我们不能以某一发展阶段为单元,叙述这一时期的经济和政治,这一时期的群众生活和风俗特色呢?为什么我们不能这样来叙述,在哪几年中,有哪些作家离开了人世,或离开了文坛,而又有哪年轻的作家兴起;在哪几年中,这一作家在做什么,那一作家又在做什么,他们有哪些交往,这些

作者简介:伏俊琰,西华师范大学写本研究中心教授(四川南充 637002)。

基金项目:本文系国家社科基金重大项目“5-11世纪中国文学写本整理、编年与综合研究”(16ZDA175)阶段性成果。

① 刘汝霖:《汉晋学术编年》,上海:商务印书馆,1932年;《东晋南北朝学术编年》,上海:商务印书馆,1936年。

② 敖士英:《中国文学年表》,北平:立达书局,1935年。

③ 陈寅恪:《元白诗笺证稿》,北京:生活·读书·新知三联书店,2011年,第9页。

交往对当时及后来的文学具有哪些影响;在哪一年或哪几年中创作的收获特别丰硕,而在另一些年中,文学创作又是那样的枯槁和停滞,这些又是为什么?”^①傅先生的呼吁,在文学史界影响很大。从此以后,学者们在探索文学史的写法时,编年体文学史越来越受重视。1985年,人民文学出版社出版了陆侃如40年前的旧著《中古文学系年》,这部巨著洋洋80余万字,以年为纲,以作家作品为目,起自公元前53年扬雄出生,下迄公元340年卢谌去世,共收录150多位作家,详细考证了他们的生平事迹、著作篇目及创作时间。从此以后,编年体文学史渐成兴盛之势,刘知渐《建安文学编年史》、李福庚《南北朝作家编年初稿》、熊笃《天宝文学编年史》等相继出版^②,而张可礼《东晋文艺系年》、曹道衡、刘跃进《南北朝文学编年史》,傅璇琮主编的《唐五代文学编年史》等作为断代文学编年史^③,是编年体文学史成熟的标志。进入新世纪,文学编年史研究更趋系统和完备,刘跃进的《秦汉文学编年史》、陈文新主编的《中国文学编年史》、赵逵夫主编的《先秦文学编年史》等是其代表^④。

编年体文学著作,使我们对文学史的了解更为全面、更为立体。以年代为纲,我们打开某一年,则此年的作家行踪、重要作品的产生、作家间的交流和切磋、重大文学活动,与此相关的其他文艺形式(如歌舞、绘画等)发展的关系,就一一呈现在我们面前,构建了一幅幅动态的立体式的文学图景。

程千帆对编年体文学史有更高的要求,他《〈唐五代文学编年史〉序》中说:“编年史是一种十分宏大宽容的历史载体,不论叙事、说理乃至写景、抒情,都可以在其中随意处理;而且可以通过时间、空间的纽带将其熔为一炉。《左传》,特别是《资治通鉴》,为我们提供了丰富的范例。是否可以说,从文学的角度看,我们对古代编年史的杰作学习得还很是不够。我从傅先生所写的初唐三十年的初稿来看,似乎还有点拘束,缺乏《左传》《通鉴》中不时出现的波澜壮阔、淋漓尽致的大块文章。我们期待书中写杜甫、元结、韩愈时能出现《通鉴》写淝水之战、李愬雪夜入蔡州那种好文章。编年史必须有极强的可读性,而不仅是翔实可靠的记事簿。通过文献学与文艺学的高度有机的结合,又有文学编年史这样一种‘旧邦新命’的载体,我相信傅先生及其学侣们这一创造性尝试,必然会获得成功。”^⑤现在出版的各种文学编年史,包括傅璇琮主编的《唐五代文学编年史》,由于受体例的限制,还未能达到程千帆所期待的那种波澜壮阔、淋漓尽致的大块文章,而主要是文献学的考证,是一种史料长编。但要使编年体文学史达到极强的可读性,达到文献学与文艺学的高度有机的结合,那应当是另一种编年史,我们现在所做的仅是这一更高标准编年史的基础工作。

敦煌文学编年,不仅要给作品编年,还要考证写本的抄写年代。与传统的文学编年史相比,它有自己的特点。这些特点,也是其难点。编年体文学史以年代为纲,作家为目,而敦煌文学中最有代表性的讲唱文学作品,大多没有作者,经过一代一代讲唱者的修改增订,产生年代难以确定。除了来自中原的文学作品以外,敦煌本地的作者多是名不见经传的小人物,其生平事迹难以查考。敦煌文学文献中还有相当数量的元典抄本,其编年特点亦值得思索。敦煌的文学作品以写本的形式保存下来,这些写本经过千余年的岁月,经过后人的移动、翻阅、整理,分散异地,大多残缺不全,能考证其抄写时间的仅是其中的少数。针对敦煌文学文献的特点,本文拟对其编年特征作一番思考,以就正于方家。

① 傅璇琮:《唐代诗人丛考》,北京:中华书局,1980年,第3页。

② 刘知渐:《建安文学编年史》,《重庆师院学报》1984年第1期、第2期连载;李福庚:《南北朝作家编年初稿》,《重庆师院学报》1985年第2期、1986年第1期连载;熊笃:《天宝文学编年史》,重庆:重庆出版社,1987年。

③ 张可礼:《东晋文艺系年》,济南:山东教育出版社,1992年;曹道衡、刘跃进:《南北朝文学编年史》,北京:人民文学出版社,2000年;傅璇琮主编,傅璇琮、陶敏、李一正、吴在庆、贾晋华编撰:《唐五代文学编年史》,沈阳:辽海出版社,1998年。

④ 刘跃进:《秦汉文学编年史》,北京:商务印书馆,2006年;陈文新主编,赵逵夫、石观海、汪春泓、刘加夫、张玉璞、余胜明、何坤翁、赵伯陶、鲁子俊、王同舟、于可训等分册主编:《中国文学编年史》,长沙:湖南人民出版社,2006年;赵逵夫主编:《先秦文学编年史》,北京:商务印书馆,2010年。

⑤ 傅璇琮、陶敏:《唐五代文学编年史(初盛唐卷)》,第6页。

一、对文学元典的编年

对《诗经》《楚辞》《文选》《玉台新咏》等文学元典,只对其抄写时间进行考证,以说明它们在敦煌地区的传播情境。

《诗经》在敦煌是作为经书传播的,但对读者来说,除了经义之外,文学的内涵无疑影响他们最大。试想,任何一个文化人,读《关雎》恐怕感受到的是情景之美,尤其是其中刻骨的相思之情,感人至深。至于那些“后妃之德”,一般人很难感受得到。敦煌出土的《诗经》写本,有45个卷号。所抄的《诗经》都是毛诗系列,大多是诂训传本,少数是只有经没有注解的白文本,还有唐太宗时期孔颖达的《毛诗正义》本。就内容而言,《诗经》的《风》《雅》《颂》,经、序、传、笺、诗音、正义,都有所保存。用敦煌本校勘流传至今的《诗经》文本,有不少差异,有诸多精彩的被埋没一千多年的古义得重见天日。这些《诗经》写本的抄写时间,从北朝到晚唐都有。

如P.2506抄写《诗经·小雅》,书法很精美。罗振玉《雪堂校刊群书叙录》和姜亮夫《敦煌本毛诗传笺校录》都认为是六朝写本^①。日本学者石塚晴通则认为是7世纪中后期抄于中原的写本^②。此写本抄写很正规,所存135行中没有一个避唐讳字,判断为六朝写本是有道理的。卷背抄有《唐天复五年乙丑(905)岁具注历日》和词5首,词与残日历为同一人所抄。可见正面的《诗经》写本至少流传了三百多年。P.2570抄写《诗经·小雅》近50行,罗振玉、姜亮夫根据避讳以为是六朝写本。赵声良根据书法字体的特征,定为北魏晚期写本^③。定此卷为唐前写本,不会大错。有意思的是,写本末有题记“寅年净土寺学生赵令全读”一行,纸背有细字一行:“咸通拾陆年正月十五日官吏待西同打却回鹘至”,咸通十六年即公元875年。按,净土寺学是敦煌存在时间最长的寺学之一,据李正宇考证,它至少在公元870—973长达一百年的时间里存在^④。咸通十五年改元乾符,敦煌地僻西陲,不知已经改元,故仍书咸通十六年。距咸通十五年最近的寅年是“庚寅”(870)和“壬寅”(882),则赵令全读此卷当在此二年中的某一年^⑤。姜伯勤则认为净土寺建立于840年前后,“此种以地支纪年的方法属于吐蕃管辖时期,而840年后(崇恩赠地立寺)及848年(张义潮起义之年)前之寅年为公元846年丙寅”^⑥。从北魏末到此,已经三百多年。三百多年前的写经,至此仍在阅读。按照姜先生的观点,读此卷的赵令全,生活在吐蕃统治敦煌时期。而吐蕃统治敦煌时期,寺学很兴盛,而寺学的教材之一还是儒家经典,这是很有意义的事情。

P.3737抄写《诗经》的《鲁颂》和《商颂》,可能是武则天后期的写本^⑦。P.3383是从中原流传到敦煌的《毛诗音》写本,字体精美,当抄于盛唐时期。P.4634抄写《诗经·周南》,与S.11446为同一写本而撕开者,S.11446抄有开元年间沙州敦煌县籍账,则可判定为开元以后的写本。P.4994与S.2049亦可缀合,正面抄《诗经·豳风》和《小雅》,卷背为古诗文杂抄,其中抄有署名刘长卿的《酒赋》,刘长卿大约卒于唐德宗贞元二年(786),则此本是中唐的抄本。S.10抄写《诗经·邶风》,王重民认为六朝

① 罗振玉:《罗雪堂先生全集》初编第一册,台北:大通书局,1986年,第256页。姜亮夫:《敦煌学论文集》,上海:上海古籍出版社,1987年,第58页。

② 石塚晴通:《敦煌の加点本》,《讲座敦煌·5·敦煌汉文文献》,东京:大东出版社,1992年,第247页。

③ 赵声良:《P.2570〈毛诗〉残卷为北魏写本》,《敦煌书法库》(魏晋南北朝时期),兰州:甘肃人民美术出版社,1994年。

④ 李正宇:《唐宋时代的敦煌学校》,《敦煌研究》1986年第1期。

⑤ 高明士:《唐代敦煌的教育》(《汉学研究》第4卷第2期,1986年12月,第256页)就以为是882年,程喜霖《敦煌吐鲁番文书所见儒家经典及其研究》(《北京图书馆馆刊》1997年4期)则以为是870年。

⑥ 姜伯勤:《敦煌社会文书导论》,台北:新文丰出版公司,1992年,第89页。

⑦ 许建平:《敦煌经籍叙录》,北京:中华书局,2006年,第155页。

写本^①,平山久雄认为是盛唐写本^②。S.1722抄写《诗经·周南》,潘重规认为是南朝人抄本^③。但此本可与P.2537缀合,P.2537抄有唐太宗之子蒋王李恽的属官杜嗣先所作的《兔园册府》,则为唐人写本无疑。石塚晴通《敦煌の加点点本》认为是中唐的写本^④,可能更接近实际。S.2729抄有《毛诗音》,卷背有“辰年三月日僧尼部落净辩牒”题记。据此,“毛诗音”的抄写时间不会晚于“大蕃国庚辰年(800)”,而它的上限,当在此年之前的吐蕃统治时期。

P.2529是一个抄写《诗经·国风》的长卷,保存了581行。刘师培《敦煌新出唐写本提要》和姜亮夫《敦煌本毛诗传笺校录》都认为是初唐太宗时期的写本^⑤。黄瑞云《敦煌古写本诗经校释札记》以为此卷与S.3951所写内容相接,字体相似,实为一卷之断裂者。“此卷之作,必晚于睿宗以后七世,不早于敬宗以前:盖晚唐人手书。”^⑥P.2669抄写《诗经·大雅》和《国风》(先《大雅》后《国风》盖后误粘者),此卷《国风》卷背有题记云:“大顺贰年(891)五月十九日游近□”,则为晚唐抄本。P.2978抄写《国风》和《小雅》,是九世纪末的写本。

可见,《诗经》一直是敦煌地区学习的教材,即使是在吐蕃统治时期,在佛教的寺学中,人们依然在阅读《诗经》等儒家经典。

敦煌写本中有三个抄有李善《文选注》,其中较长的两个:P.2527起自今本卷四十五“设论”东方曼倩《答客难》“不可胜数”,到扬子云《解嘲》“或解缚而相,或释褐而傅”止,存122行,注文均为双行,书法工整。这个写本中“世”字、“治”字、“虎”字各缺末笔,这是避唐太宗李世民、唐高宗李治和李渊的父亲李虎的讳,那么这个写本应当抄于高宗时代。P.2528为今本卷二“京都赋”《西京赋》写本,起自“井干叠而百增”,至赋末李注止。末标“文选卷第二”五字,另有一行写“永隆年二月十九日弘济寺写勘了”一行。此卷存355行。永隆为唐高宗李治年号,调露二年(680)八月二十三日改元永隆,永隆年二月十九日,是永隆二年(681)二月十九日。这两个写本皆抄于初唐之时,而永隆二年时,李善还健在。我们知道,《文选》李善注屡经后世窜乱。今敦煌本是李善生前的抄本,对于考察《文选》李善注的原貌意义重大。P.2528是在长安弘济寺抄写的,此卷可能为该寺僧人所抄而流入敦煌者,于此可见丝绸之路畅通时期敦煌与长安的文化交往。而唐代佛寺中藏有大量世俗著作,也是不争的事实。

S.5478《文心雕龙》残卷,为小册子形式,用草书抄写,“虽无钩锁连环之奇,而有风行雨散之致,可与日本皇室藏相传为贺知章草书《孝经》相媲美”^⑦。起《原道篇第一》赞曰末,迄《谐隐第十五》篇题目,前后皆残,完整篇目有《征圣第二》《宗经第三》《正纬第四》《辩骚第五》《明诗第六》《乐府第七》《诠赋第八》《颂赞第九》《祝盟第十》《铭箴第十一》《诔碑第十二》《哀吊第十三》《杂文第十四》等13篇。此卷的抄写时间,有初唐、中唐、晚唐诸说。林其铤、陈凤金认为“有很大可能殆出初唐人手”^⑧。张涌泉根据避讳定此卷为睿宗朝的抄本^⑨。赵万里认为:“卷中‘渊’字、‘世’字、‘民’字均阙笔,笔势遒劲,盖出中唐学士大夫所书。”^⑩姜亮夫则把抄写时间定在唐宣宗大中七年(853)^⑪。日本学者铃木虎雄

① 王重民:《敦煌古籍叙录》,北京:中华书局,1979年,第31页。

② 平山久雄:《敦煌〈毛诗音〉残卷反切的结构特点》,《古汉语研究》1990年3期。

③ 潘重规:《敦煌〈诗经〉卷子之研究》,《华冈学报》第6期,1970年2月。

④ 石塚晴通:《敦煌の加点点本》,《讲座敦煌·5·敦煌汉文文献》,第248页。

⑤ 刘师培:《敦煌新出唐写本提要》,见王重民:《敦煌古籍叙录》,第28页。姜亮夫:《敦煌学论文集》,第53—150页。

⑥ 黄瑞云:《敦煌古写本〈诗经〉校释札记》,《敦煌研究》1986年第2期。

⑦ 饶宗颐:《敦煌写卷之书法》,《东方文化》第5卷第1—2期合刊,1965年,第41—44页。

⑧ 林其铤、陈凤金:《敦煌遗书〈文心雕龙〉残卷集校》,《中华文史论丛》1988年第1期。

⑨ 张涌泉:《敦煌本〈文心雕龙〉抄写时间考辨》,《文学遗产》1997年第1期。

⑩ 赵万里:《唐写本〈文心雕龙〉校记》,《清华学报》第2卷第1号,1926年;收入王重民:《敦煌古籍叙录》,第383页。

⑪ 姜亮夫:《莫高窟年表》,上海:上海古籍出版社1985年,第395—396页。

认为其缮写时间在唐末^①。我们认为抄于睿宗、玄宗朝的可能在性更大。本卷《铭箴篇》把“张昶”误写为“张旭”，则抄于张旭声誉正盛的开元、天宝时期。这个时期，中原与敦煌的文化交往频繁，抄于中原的《文心雕龙》传到敦煌的机会更多。

二、对一般性文人创作的诗文的编年

敦煌写本中保存的文人创作的诗文，尤其是中原文人的作品，尽量考证其创作时间。对见于传世文献中诗文的考定，充分利用学术界已有的研究成果。不见于传世文献的佚诗佚文，其作者可考，但具体创作时间无法确定，则系于该作者的卒年。作者生卒年无法考定，而其进士及第或活动的大致时间可考者，系于可考之年。活动时间也不可考，可根据内容推测其大致时代。而写本的抄写时间可考者，系于抄写时间，相当于后世的作品发表时间。

敦煌写本《酒赋》，署“江州刺史刘长卿撰”，有 P.2633、P.2544、S.2049、P.2555、P.2488、P.3812、P.4993 等七个写本。其中 P.2633，首题“酒赋一本江州刺史刘长卿撰”，尾题“酒赋壹本”。此写本末段署有“辛巳年正月五日记”题记，经考此“辛巳”当为后梁贞明七年（921）。S.2049 首题“酒赋”。P.2555 首题“高兴歌，江州刺史刘长卿”，经考，此写本抄于 913 年以后，与 P.2633 抄于 921 年的时间接近。P.2488 首题“高兴歌酒赋一本，江州刺史刘长卿撰”，卷背有题记：“辛卯年正月八日吴狗奴自手书记之耳”，经考此“辛卯年”应是五代后唐明宗李亶长兴二年，公元 931 年。P.3812 首题“高兴歌，江州刺史刘长卿”，有“维大唐乾宁二年”题记，标明了此卷的抄写时间为唐昭宗李晔乾宁二年（895）。《酒赋》抄于九世纪末到十世纪三十年代这半个世纪。

至于《酒赋》的作者是不是刘长卿，学术界有不同意见。根据傅璇琮《刘长卿事迹考辨》，刘长卿并未任过江州刺史，《江西通志》及《九江府志》也未见江州刺史任上有刘长卿之名者。所以柴剑虹、任半塘、徐俊等都认为本篇不是“五言长城”的诗人刘随州所作^②。柴剑虹还找出了《元和姓纂》记载的另一个刘长卿，“元遂子，工部员外”，大概以为此人就是《酒赋》的作者。按《元和姓纂》卷五载有弘农刘氏一族，说“（刘）元遂生长卿，工部员外。长卿生敞”，岑仲勉校记称“此非诗人之长卿”^③。王勋成考定刘敞曾在 758—770 年之间做过巫州刺史，那么其父刘长卿只能是开元（713—741）时期的人，而《酒赋》中提到的李稍云则是开元以后以酒令出名的，那么生活于开元年间的工部员外刘长卿就不可能是《酒赋》的作者^④。毕庶春则认为《酒赋》的作者就是大诗人刘长卿，“高兴”为郡名（今属广东），刘长卿曾被贬南巴尉，南巴属原高兴郡所辖地，故刘长卿身居“高兴”之地而作《高兴歌酒赋》，其时当在公元 760 年左右^⑤。我们认为，《酒赋》的五个写本皆明确题作者为“江州刺史刘长卿”，学者们提出的证据还不足以推翻刘长卿的著作权，至于他是否做过江州刺史，当需要进一步考证。据近半个世纪出土的唐人碑志，唐代官职更替比较频繁，一些任期很短，没有被史籍记载的不少。

《酒赋》本身也提供了其创作时代的信息。《酒赋》云：“壶觞百杯徒浪饮，章程不许李稍云。”据李肇《国史补》记载，李稍（一作捎）云是麟德（664—665）以后酒令的改进者。另外，《太平广记》卷二七九引《广异记》记载：“陇西李捎云，范阳卢若虚女婿也。性诞率轻肆，好纵酒聚饮。……明年上巳，与

① 铃木虎雄：《敦煌本〈文心雕龙〉校勘记》，《内藤博士还历祝贺贺那学论丛》，京都：弘文堂，1926 年，第 979—1012 页。

② 柴剑虹说：“此刘长卿恐非那位被称为‘五言长城’的诗人刘随州，因为诗人刘长卿从未任过‘江州刺史’。”（《研究唐代文学的珍贵资料——敦煌 P.2555 号唐人写本分析》，《1983 年全国敦煌学术讨论会文集》“文史·文献编”下，兰州：甘肃人民出版社，1987 年，第 85 页）任半塘同意此说，认为“此辞与《全唐诗》所载刘长卿诗相较，从题材到文字，皆大不类。况此辞具河西、塞北地区之风格特征，而刘长卿事迹记载中，绝无游西北边境之表示。故可判断：此辞非诗人刘长卿所作”（《敦煌歌辞总编》，上海：上海古籍出版社，1987 年，第 1787 页）。徐俊《敦煌诗集残卷辑考》也说：“刘长卿官终随州刺史，‘江州刺史’与刘长卿经历不符，乃托名传误。”（北京：中华书局，2000 年，第 733 页）

③ 林宝：《元和姓纂（附四校记）》，北京：中华书局，1994 年，第 680 页。

④ 王勋成：《敦煌写本〈高兴歌〉作者考》，《敦煌学辑刊》2002 年第 2 期。

⑤ 毕庶春：《〈高兴歌酒赋〉管窥》，《南京大学学报》2006 年第 4 期。

李蒙、裴士南、梁褒等十余人，泛舟曲江中，盛选长安名娼，大纵歌妓。酒正酣，舟覆，尽皆溺死。”^①其中提到的卢若虚为武后长安年间(701—704)左拾遗卢藏用之弟。裴士南兄裴士淹，开元末(742)曾为郎官。据《登科记考》卷五，李蒙于开元元年(713)博学宏词科及第，而《全唐文》卷三六一说李蒙是开元五年进士。总之，李稍云等一批文人都是开元时人。据《旧唐书·地理志》，中唐前曾有两江州之置，一次在武德四年(621)，一次在乾元元年(758)。天宝元年(742)至乾元初，江州称寻阳郡。《酒赋》题署“江州刺史”作，则乾元元年可以定为《酒赋》产生的上限。刘长卿约卒于唐德宗贞元二年(786)，则758—786年为《酒赋》产生的时间。

Дх.3865保存了一首残诗：“故朝何事谢承朝，木德□天火□消。九有徒□归夏禹，八方神气助唐尧。紫云捧入团霄汉，赤雀衔书渡雁桥。闻道乾坤再含育，生灵何处不逍遥。”原写本无题，署名“李季兰”。此诗不见于《全唐诗》等传世文献。李季兰(?—784)，名冶，字季兰，乌程(今江苏吴兴)人，唐女道士。她是一位早慧的才女，据《唐诗纪事》卷七八记载，五六岁时，能诗善文，后专心翰墨，尤工格律，刘长卿称其“诗中女豪”。大历末年，奉诏入宫，优赐甚厚。兴元元年(784)因写诗颂朱泚称帝被杀。

据唐人赵元一《奉天录》卷一记载，泾原兵变中，朱泚杀戮了一大批皇室宗亲和大臣，长安血腥。“时有风情女子季兰上泚诗，言多悖逆，故阙而不录。”兴元元年，朱泚兵败逃亡，七月，唐德宗返回长安，召季兰而责之曰：“汝何不学严巨川有诗云：手持礼器空垂泪，心忆明君不敢言。”遂令扑杀之^②。《奉天录》不录的这首“悖逆”之诗，应当就是敦煌写本保存的这首缺题七言诗^③。此诗首联写朱泚新朝为火德，代替唐之木德，是五德相克之必然。颌联和颈联歌颂朱泚代唐为帝乃神人共向，天运所归，有祥瑞可证。尾联歌颂新朝包容化育天下万事万物，人民从此可以过上逍遥自在的日子。《奉天录》卷二记载，朱泚于宣政殿继承皇位时，“愚智莫不血怒”。当时有严巨川写诗道：“烟尘忽起犯中原，自古临危道贵存。手持礼器空垂泪，心忆明君不敢言。落日胡笳吟上苑，通宵虏将醉西园。传烽万里无师至，累代何人受汉恩。”^④与李季兰诗表达的阿谀之情形形成鲜明对照。《资治通鉴》记德宗建中四年(783)十月八日，“朱泚自白华殿入宣政殿，自称大秦皇帝，改元应天”^⑤。则李季兰此诗，当写于此月。

P.2555写本抄有署名马云奇的《怀素师草书歌》，前四句云：“怀素才年三十余，不出湖南学草书。大夸羲献将齐德，切比锺繇也不如。”全诗七言36句，前四句写怀素的书法与以往书法大家相比毫不逊色。再以形象化的语言描写其草书的特点：如斩蛟龙，断犀象，巨石悬，枯松倒，鸿雁翼，水转珠。最后论怀素的人品与其书法风格，文狂而心不狂，他的为人和他的书法两美相配。本诗是敦煌写本中唯一一首完整而又颇具文采的咏书诗，不仅是考证怀素生平的重要史料，也为我们提供了一首极具鉴赏价值的优秀诗作。作者马云奇，生平不详。怀素是唐代著名的书法家，其草书造诣很高，李白、张谓、颜真卿、戴叔伦、钱起等皆有诗称赞。

这首诗可以佐证怀素的生年。怀素的生年，过去有两种说法。怀素《清净经》帖末：“贞元元年(785)八月廿有三日，西太平寺沙门怀素藏真书，时年六十有一。”^⑥据此，他生于开元十三年(725)。怀素《小草千字文》帖末：“贞元十五年(799)六月十七日于零陵书，时六十有三。”^⑦据此，怀素生于开

① 李昉等：《太平广记》，北京：中华书局，1961年，第2218—2219页。

② 赵元一：《奉天录》，北京：中华书局，1985年，第7页。

③ 徐俊：《敦煌诗集残卷辑考》，北京：中华书局，2000年，第25页。

④ 赵元一：《奉天录》，第9页。

⑤ 《资治通鉴》唐纪四十四，“德宗建中四年”条，北京：中华书局，1956年，第7360页。

⑥ 《文征明仿怀素草书》，张照等编：《石渠宝笈》卷三〇，《景印文渊阁四库全书》子部第825册，台北：台湾商务印书馆，1986年，第241—242页。

⑦ 孙宝文：《彩色放大本中国著名碑帖：怀素草书千字文》，上海：上海辞书出版社，2011年，第16页。

元二十五年(737)。两说都根据怀素自己的记载,则两条记载必有一讹。怀素《清净经》帖末的题款,最早见于明汪砢玉《珊瑚网》卷二^①,而根据《大明一统志》卷六五《永州府·寺观》的记载,太平寺是明代初年才改建,所以“西太平寺沙门怀素藏真书”的题跋可能是贋品,其中“时年六十有一”就是讹传。

《草书歌》写道:“一昨江南投亚相,尽日花堂书草障。”“亚相”一语,潘重规、阎文儒认为是崔瓘、崔玄暉、卢翰等人^②。按,《全唐诗》卷二五五收有苏涣歌行体的《赠零陵僧》,其中写道:“忽然告我游南溟,言祈亚相求大名。亚相书翰凌献之,见君绝意必深知。”原下注:“一本下有‘兼送谒徐广州’六字,一作《怀素上人草书歌》,第十九句缺一字。”^③很明显,亚相指徐广州徐浩,他是当时著名书法家,事迹见《新唐书》卷一六〇《徐浩传》。徐浩于大历二年(767)四月至大历三年十月任广州刺史,并领岭南节度观察使兼御史大夫,见《旧唐书》卷十一《代宗纪》。唐人习称御史大夫为“亚相”。马云奇的诗写于怀素从广州回到湖南不久,最迟也是亚相徐浩在任的大历二年。如果怀素生于开元二十五年,这一年是32岁,与诗中记载的“三十余”相符。

以上我们考定了三首佚诗的写作时间,以说明作品编年考证方法的综合性。

三、对讲唱文学的编年

变文是敦煌文学中最有特点、在中国文学史上最有价值的文学体裁,是敦煌讲唱文学的代表。敦煌讲唱文学,既难考作者,也无法考订创作时间,只能根据内容考定其大致产生时代。

如P.2553《王昭君变文》末尾有“故知生有地,死有处,可惜明妃,奄从风烛,八百余年,坟今上(尚)在”一句,“奄从风烛,八百余年”是说从昭君去世,至今八百多年。昭君出塞,在汉元帝竟宁元年(前33),其去世之年无考,但她在匈奴至少生活了10年以上或者更长。所以“八百余年”是个概数,根据变文对匈奴单于多情重爱的描写,则其写成于吐蕃统治敦煌的初期,我们姑系于公元791年^④。

S.2204《董永变文》的创作时间,谢海平通过考证董永卖身索价“八十贯”“百千”等,联系唐代绢帛价格变动情况,认为“作变文时之锦价,匹约百钱耳,其时当在玄宗天宝之前,或在太宗贞观间乎?”^⑤罗宗涛则从变文中董永的身价、土地买卖及册书制,断定变文成立“不但在中唐以后,甚至成立于五代的可能性也不小”^⑥。张鸿勋则认为原文“孝感先贤说董永”中的孝感是县名,孝感属湖北省,汉为安陆县地,南朝宋析置孝昌县,唐咸通时改孝感。所以本篇当写成于咸通(860—874)以后^⑦。综合诸家之说,本篇当创造于晚唐。

《汉将王陵变》见于六件敦煌写本(S.5437、P.3867+P.3627、北大187+潘吉星藏卷、S.9946)。其创作时间,王重民《敦煌变文研究》一文推想在九世纪上半叶^⑧,当时敦煌还在吐蕃统治时期。本篇的抄写时间,P.3627后题“天福四年八月十六日孔目官阎物成写记”,“天福”为后晋高周年号,天福四年为公元939年。北大藏187题记有“辛巳年九月”“太平兴国三年索清子”,太平兴国为宋太宗年号,三年为978年,则“辛巳年”当为981年。可见这篇变文主要流传于敦煌曹氏归义军时期。

又如S.133《秋胡小说》,我们认为可能创作于唐代中晚期,其最后写定,当在寺学最为盛行的张氏归义军时期(848—936)。这个结论的根据是对小说以下文字的考定:“终日披寻三史,洞达九经”,“辞妻了首,服得十帙文书,并是《孝经》《论语》《尚书》《左传》《公羊》《谷梁》《毛诗》《礼记》《庄子》《文

① 汪砢玉:《珊瑚网》卷二,上海:商务印书馆,1936年,第33页。

② 潘重规:《敦煌唐人陷蕃诗集残卷作者的新探测》,《汉学研究》第3卷第1期,1985年。阎文儒:《敦煌两个陷蕃人残诗集校释》,《向达先生纪念论文集》,乌鲁木齐:新疆人民出版社,1986年,206页。

③ 彭定求等:《全唐诗》第8册,北京:中华书局,1960年,第2867页。

④ 朱利华:《敦煌本〈王昭君变文〉新论》,《西华师范大学学报》2018年第4期。

⑤ 谢海平:《唐代文学家及文献研究》,台北:丽文文化公司,1996年,第433页。

⑥ 罗宗涛:《石窟里的传说:敦煌变文》,海口:中国三环出版社,1998年,第346页。

⑦ 张鸿勋:《敦煌话本、词文、俗赋导论》,台北:新文丰出版公司,1993年,第90页。

⑧ 王重民:《敦煌变文研究》,周绍良、白化文编:《敦煌变文论文录》,上海:上海古籍出版社1982年,第304页。

选》”。唐玄宗时期,《孝经》《庄子》最受重视,玄宗曾亲自作注。此时,以五臣注为代表的《文选》学也最为流行。《秋胡小说》以《孝经》居“九经”之首,秋胡喜欢的书中,有《文选》和《庄子》,就透露出一些时代信息。《秋胡小说》还把《史记》《汉书》《后汉书》名曰“三史”,当与穆宗长庆二年(822)置“三史科”有关。《秋胡变文》记载秋胡在“石堂”向千年老仙学习“九经”,“石堂”就是当时敦煌的“寺学”。“寺学”之名见于吐蕃占领敦煌之后的敦煌文献中,而归义军时期,更是得以大力发展。因此,《秋胡小说》作为一篇民间文学,经过了从盛唐到五代这样一个漫长的时期^①。

大量的讲唱文学,无法根据其内容考证其产生时间,那么其抄写时间就是其产生的下限。有些作品的抄写时间也无法考定时间,我们按以类相从的办法系年。如《敦煌变文集》收有三篇《维摩诘经讲经文》,分别抄于S.4571、S.3872、P.2292写本。这三篇讲经文应当写定于不同的时间,流传时间颇长。其第三篇(P.2292)有“广政十年(947)八月九日在西川境真禅院写此第廿卷文书,恰遇抵黑书了,不知如何得到乡地去。年至四八岁于州中□明寺开讲,极是温热”题记,说明于广政十年抄于成都。我们按照以类相从的办法把这三篇《维摩诘经讲经文》都系于广政十年。

四、对文学活动的编年

敦煌文学编年包括对文学活动的系年。文学活动主要指文人交往、文学仪式、作品汇集等。如武则天大足元年(701),张宗昌主持,李峤、张说、沈佺期等40多人参加编撰了《三教珠英》1300卷。书成之后,崔融把参加编撰的47人的诗作汇集起来,按照官职大小排序,编成《珠英学士集》五卷,是唐代较早的诗歌总集。此书宋以后散佚不存,敦煌写本S.2717、P.3771两件写本保存了部分内容。两件写本共存作者13人,诗55首,其中佚诗30首。那么长安二年(702)崔融编成《珠英集》,就成了敦煌写本中保存下来的中国文学史上的大事。

又如大中五年(851),张议潮推翻吐蕃统治收复敦煌后,委派沙州都法律洪辩的弟子悟真入朝。悟真在长安游览佛寺,与京城高僧大德见面,吟诗唱诵,极一时之盛。敦煌有三件写本(P.3720、P.3886、S.4654)记录了悟真入京受朝廷诏赐及与京城要员、两街高僧赠诗酬答的事,保存有“两街大德赠诗”15首,诸朝官所赠之诗1首,悟真答诗及歌咏长安行的诗3首。这些都是敦煌文学史上的大事^②。

敦煌文学写本,大多具有文学总集性质,这些写本的编辑,就是重要的文学活动,是当时文学传播的主要形式。比如著名的P.3871+P.2555缀合写本,抄录了211首诗,2篇文,是一部唐人选编的唐代诗文集。这个写本的编集者和编集时间,学术界有不同看法。我们认为,这个写本的选编者就是其中60首陷蕃诗的作者、又是《胡笳十九拍》的作者毛押牙。他是归义军张氏后期(10世纪初)人,家乡在蒲昌海(今罗布泊)东边。他从小读书,能诗善文,对儒家和佛家的典籍都下过很大功夫,二十岁就在当地大有名气。后来到了沙州(敦煌),在归义军节度使麾下任押牙。公元908年,唐朝灭亡,诸侯纷纷建立割据政权,归义军节度使张承奉也趁机建立了西汉金山国(910-914)。这一时期,甘州回鹘雄踞西边,虎视眈眈,是沙州归义军的最大威胁。而当时能和甘州回鹘对抗的只有吐蕃,而且甘州回鹘与吐蕃矛盾重重,正可以利用。所以,归义军便派毛押牙一行出使吐蕃,请求外援。但金山国刚刚建立,甘州回鹘即大兵压境。新生的金山国政权寡不敌众,只得与甘州回鹘签订了投降条约,表示要和吐蕃断绝关系。消息传至吐蕃,自然引起了吐蕃的强烈不满,于是他们扣留了沙州归义军派来的毛押牙一行使者,两年后才放归。这次被派出使吐蕃,毛押牙本来很不情愿,后来竟被囚禁扣留,郁闷的心情更为悲愁。他一路上用诗记录了自己的经历和心情,成60首陷蕃诗。前24首为纪行诗,从敦煌出发,直到吐蕃的驻军重镇临蕃。后36首写囚禁于临蕃时的见闻和心情,悲苦

① 伏俊琰:《敦煌文学总论》,上海:上海古籍出版社,2019年,第298-301页。

② 伏俊琰:《唐代敦煌高僧悟真入长安事考略》,《敦煌研究》2010年3期。

忧愁,情真意切。大约是回到敦煌后不久,他把自己的陷蕃诗整理为一组,并把之前自己汇集的诗作分体分类编辑,综合为一集,时间大约在金山国取消帝号的公元914年左右。

细细读来,这个写本分类汇编的过程中,充分体现了编者的思想和情绪。比如,第一组为唐代边塞诗杂抄13首,描写边塞风光,这是作者最为熟悉的家乡风景。第二组为七言诗47首,抒发的是别离之情。編集抄录至此,工作暂时告一段落,有佚名的《明堂诗》和盛唐时期孔璋的《代李邕死表》作为过渡的标志。前者表现的是战胜敌人、气壮山河的信心,后者则是对英雄的怀念。以下为第二次编辑,第三组为咏物诗16首,表达对平静而有趣生活的向往。第四类即前文所讲的毛押牙自己创作的陷蕃诗60首和中唐刘商的《胡笳十八拍》。編集这组陷蕃诗是对自己痛苦经历和心情的追忆,所以作者联想到被匈奴掳去囚禁了12年的蔡琰和她的《胡笳曲》。他怀着沉痛的心情抄录了刘商的《胡笳十八拍》,悲愤难已,又情不自禁地创作了第十九拍:“落蕃人毛押牙遂加一拍因为十九拍”:“去年骨肉悲[]坼,不似今年苦为客。失土翻同落水瓶,归蕃永作投河石。他乡人物稀相识,独有夫君沉怜惜。岁暮态情生百端,不觉愁牵加一拍。”第五组是闺怨诗、宫怨诗19首汇抄,主要表达的是对亲人和故乡的思念。亲人生死未卜,见面无期,这一切都是因为吐蕃的入侵,于是他抄录了《为肃州刺史刘臣璧答南蕃书》,借这篇雄文痛斥侵略者。至此,第二次编辑就算完成了。第五组共计19首诗,是从四川传来的一组诗,其中最后一首是马云奇的《怀素师草书歌》,是书法爱好者毛押牙偏爱的作品。第六组是一位长安落蕃人的陷蕃诗12首,是对自己60首陷蕃诗的回应;由于这组陷蕃诗表达的情感比较开朗,所以可以说是作者对自己的一种宽慰。作者的诗集即将完成,此时此刻,他浮想联翩,用大几倍的字体抄录了唐玄宗《御制勤政楼下观灯》,借诗中的大唐气象表达自己的美好愿望。整个写本的六组诗经过了三次编辑^①。

五、考订文学写本编辑或抄写时间的基本方法

关于敦煌文学写本的编辑或抄写时间的考订,根据文本情况,有以下几种方法:

一是写本有明确题纪年题记的,这一类最清楚。

二是有题记,但年代不是很明确的。如只署甲子纪年而没有年号,或只出现“大蕃国”字样,或只出现抄写的地点。这就要求我们考虑多种要素考定其抄写时间。1961年出版的中国科学院历史所资料室编的《敦煌资料》第一辑前言:“按敦煌于唐德宗建中二年(781)为吐蕃所管辖,到唐宣宗大中四年(850)张议潮治理敦煌,中间敦煌在吐蕃管辖时期凡70年。在这个时期,所有写经壁画都只署甲子,并无年号。”这种说法影响了很多学者。现在看来,如果没有其他证据,仅凭只署甲子,便认定为吐蕃占领时期的写本,其实是靠不住的。比如P.2488是一个抄有《贰师泉赋》《渔父歌沧浪赋》《秦将赋》《酒赋》等赋作的唐人赋集写本,写本的背面有两条题记:“辛卯年正月八日吴狗奴自手书记之耳”,“辛卯年正月八日吴狗奴自手书”。这里的“辛卯”为哪一年,学术界看法不同。如果根据《敦煌资料》的意见,就可以定为元和六年(811)。日本学者池田温《中国古代写本识语集录》定为长兴二年(931)^②。考虑到此写本正面和背面的全部信息,我们认为,“辛卯年”应是五代后唐明宗李亶长兴二年,此时敦煌为曹议金统治时期。

又如P.2972写本正面抄写《茶酒论》,背面抄《丁丑年六月十日图李僧正迁化纳□历》(首题),还有“金光明寺”的涂鸦。按,写本背面的“金光明寺”是判断该写本抄写时代的重要根据。金光明寺是敦煌著名寺庙,公元905—922年在金光明寺设有寺学^③。所以P.2972卷背的“金光明寺”四字是寺学中的学郎所为。这段时间只有一个丁丑年,即后梁末帝贞明三年(917),那么P.2972写本当抄于

① 伏俊琰:《写本时期文学作品的结集——以敦煌写本P.3871+P.2555为例》,《文学评论》2018年第6期。

② 池田温:《中国古代写本识语集录》,东京:东洋大学东洋文化研究所,1990年,第678页。

③ 李正宇:《唐宋时代的敦煌学校》,《敦煌研究》1986年第1期。

917年或此前不久。

三是根据避讳字、武周新字以大致确定其抄写时间。比如, S.5478《文心雕龙》抄卷, 此卷“渊”“世”“民”等字皆避讳, 乃避高祖李渊和太宗李世民讳, 当为玄宗时抄本。又如 P.2525《文选》, 此卷凡“虎”字皆缺笔, 乃避唐高祖李渊的祖父李虎讳, 而“世”“民”二字不避太宗讳, 盖抄于高祖武德年间。武后新字, 起于永昌元年(689), 行至长安四年(704)武后死即止。这期间法律要求全国使用新字。但是用避讳字或武周新字判断写本的时代, 一定要顾及其他证据。因为民间抄本, 对避讳的遵守未必十分严格, 而朝廷也曾有相应的变通, 如太宗李世民曾赦令“有世民两字不连续者, 并不须讳”^①。而武周新字, 在民间流行时间较长, 朝廷也是在经过了124年, 到唐文宗太和二年(828)十月, 才下诏禁废。据王三庆调查, 敦煌写本中使用武周新字者500多件, 经过研究, 这些写本中约有一半是武周时期所抄^②, 故不能以武周新字为孤证断定写本的时代。

四是根据内容判断其创作的大致年代。写本中记述的人名、地名、历史事件, 都是我们判断写本抄写时间的根据。如 S.2607+S.9931 缀合本, 正面抄写曲子词28首(包括残词), 背面抄《某寺法器杂物交割帐》。在正面的曲子词中, 有两首是唐昭宗的作品, 见于《全唐诗》, 根据《旧唐书·昭帝纪》的记载, 这两首词作于乾宁四年(897), 这是此写本抄写的上限。背面的《某寺法器杂物交割帐》中有“法真”“道政”等人名。法真的名字还见于 S.6417《同光四年(926)金光明寺徒众庆寂神威状》, 在这篇状中, 法真是金光明寺寺主, 而 S.2607《某寺法器杂物交割帐》中他还是普通僧人, 则此写本抄于同光四年(926)之前。道政的名字还见于 S.2711、S.3905 两个写本, 记载他是10世纪初归义军时期金光明寺的僧人。所以 S.2607 抄于乾宁四年(897)到同光四年(926)之间。

五是系连法, 包括写本缀合系连法和字体归类系连法。敦煌写本有的撕裂成几段, 作为不同编号, 或藏于不同地方。经过缀合后成为一件较完整的写本, 如果某一段可考定抄写时间, 则整个写本的抄写时间可以知晓。所谓字体系连法, 当然包括按照书法的时代风格判断其所在的大致时代。但我们这里主要说的根据字体断代。敦煌写本虽然是从5世纪到11世纪的抄本, 但其中的文学写本, 尤其是讲唱文学写本, 多集中于晚唐五代, 有一些写本出于一人之手。如张球(约823—约911)是晚唐五代敦煌著名文人, 他的作品在敦煌写本中保存了十多篇。他也抄录了不少的写本, 经过颜廷亮、杨宝玉等学者的研究, 发现敦煌写经中有十多件署名“八十二老人”到“八十八老人”的题记, 其“八旬老人”就是张球, 其字体亦可大致判断。以此为线索, 可以摸排到张球抄录的文学写本^③。又如道真和尚(约915—987), 敦煌僧人, 出家于沙州三界寺, 曾为沙州僧政、都僧录。他主持沙州僧政30年, 对诸寺佛经聚集、置备有重要贡献。他不仅抄经, 也抄了一些佛经类的讲唱文学, 如 P.2193《目连缘起》就出于他之手, 以此为标准对比, 可知 S.4128、S.4633 所抄的《太子成道变文》也出自道真之手。有些写本的抄录者无法考知, 但其字体有其规律, 可通过字体的相似性和内容的关联性确认“写本群”, 帮助我们断定写本的抄写时间。当然, 写本中作品产生时间和写本抄写时间的判断是一项复杂的工程, 要考虑多种要素, 综合分析推断。

[责任编辑 刘 培]

① 《旧唐书·太宗本纪》, 北京: 中华书局, 1975年, 第29—30页。

② 王三庆:《敦煌写本中武后新字之调查研究》,《汉学研究》第4卷第2期, 第440—442页。

③ 颜廷亮:《关于敦煌卷子中的“八十二老人”》,《社科纵横》1990年第6期;杨宝玉:《敦煌写经题记中八旬老人身份考索》,中国社会科学院历史研究所:《隋唐宋辽金元史论丛》第九辑, 上海:上海古籍出版社, 2019年, 第93—108页。

超越权利与善的优先性之争

——以多重反思平衡为分析方法

曹 晟 旻

摘 要:反思平衡建立在非基础主义和类融贯论之上,能够涵盖从主观到主观间再到客观的不同视角。从本质上说,反思平衡旨在针对分歧进行论辩,其内部存在个别与一般、单一与复多、简单与复杂的类型划分,由此得以完成对多重反思平衡的体系化建构。为超越权利与善的优先性之争,多重反思平衡将现有对权利与善的理解作为深思熟虑的判断,以此为起点使其互为参照并相互调整,进而达成追求正义原则的理想目标。虽然,反思平衡本身蕴含着实践理性,但这种实践理性终归有其限度,因此必须予以审慎对待。总体而言,围绕权利与善的多重反思平衡将始终处于开放与动态之中,由此体现出人们对正义的不懈追求。

关键词:权利;善;正义原则;自由主义;社群主义;反思平衡

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.12

我们就像海员一样,只能在公海上重建他们所乘之船。

——奥图·纽拉特(Otto Neurath)

在权利与善的优先性之争中,社群主义者与自由主义者各持己见并激烈论战。实际上,权利与善既不是简单的演绎归纳关系,也不是直接的对应关系。同一种善可以包容不同的权利,同一项权利也可以适应不同的善,从而反映出两者间的复杂关联。为有效破解权利与善的优先性难题,必须为协调两者间的矛盾和冲突寻找到抽象的基本原则作为终极依据。“反思平衡”的出场可谓恰逢其时,具备得以实施的必要条件,正所谓“平衡源于张力”。在此,反思平衡代表着一种认识论,它有助于从深思熟虑的判断之中得出正义原则。一方面,反思平衡是理论的,因为其来源于思想实验;另一方面,反思平衡是实践的,因为它适用于观念和制度的形成。更为重要的是,这种正义原则能够尽可能地满足真理性和客观性的现实要求。在权利与善的优先性问题上,社群主义者与自由主义者的辩论愈发深入,从而在权利与善之间得以形成兼有彼此批判和互相借鉴的和谐关系。

一、反思平衡的哲学基础

起初,“反思平衡”由胡塞尔(Edmund Husserl)和维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)提出,之后在纳尔逊·古德曼的《事实、虚构与预测》和罗尔斯的《正义论》中有所发展。从罗尔斯的《伦理决策程序之纲要》开始,反思平衡逐渐成为显学。反思作为出现在哲学领域的抽象方法,其核心要旨是关

作者简介:曹晟旻,中国海洋大学马克思主义学院讲师、法学博士后科研流动站研究人员(山东青岛 266100)。

基金项目:本文系中国博士后科学基金特别资助项目“法治中国背景下权利与善的优先性关系研究”(2020T130622)和教育部人文社会科学研究青年基金项目“总体国家安全观视阈下的基因隐私权保护研究”(20YJC820004)的阶段性成果。

于思想的思想^①。与此同时,所谓平衡不过是源于不同环境的偏见力量之间的相互对比^②。称其为“反思”,是因为要不断往返于各个深思熟虑的判断之间;称其为“平衡”,是因为各个深思熟虑的判断要达成一致,并形成相应的正义原则。反思平衡是一种处理不同思想判断相互间关系的哲学方法,旨在经由反复调整达成彼此间的均衡关系。

反思平衡具有重要的方法论地位,凡是各种思想判断相互间的张力所及之处,均会有其适用空间。方法论意义上的反思平衡注重过程,而不仅关注结果。反思平衡既是一种方法,也是一种标准。“如果人们能说内在的观点与外在的观点是如何关联的,为了把另一方考虑进来,它们每一方可以通过什么方式被提出和修改,以及它们将如何联合起来,从而控制一个人的思想和行为,那么这就相当于提出了一种世界观。”^③但迄今为止,没有学者能够提出反思平衡的标准定义或完美模型。本文对反思平衡的运用,主要是通过批判借鉴各种观点和学说来实现的。就反思平衡的理论基础而言,大致可以从“基础主义—非基础主义”“融贯论—实在论”以及“主观—主观间—客观”三个维度作出分析和概括。

(一)反思平衡的“非基础主义”立场

反思平衡持有“非基础主义”的立场,其对“基础主义”有某种程度的否定或拒斥。安东尼·昆顿(Anthony Quinton)明确指出,“如果任何信念能被证明……必定存在某些其确实不依赖于其他信念的终极信念”^④。很显然,这些终极信念具有基础性、不证自明性和绝对确实性。因为基础主义暗含完全可靠之意味,并有赖于内在论为其提供辩护。当然,人们可以采取经验主义的形式将这些性质赋予某些深思熟虑的判断。按照基础主义者的说法,如果没有终极信念作为基础,那么必将会陷入相互论证的恶性循环。其实,不管是自由主义者强调的权利优先于善,还是社群主义者主张的善优先于权利,均会采取基础主义的论证策略,并依赖于形而上学或先验的深思熟虑判断,这反倒是导致优先性问题“剪不断、理还乱”的原因所在。

对此,需要指出的是,“反基础主义”能够体现当代法哲学发展的基本趋势^⑤。反基础主义者认为,不要期望直接从基础性的东西出发进行论证,而要通过论证寻找一个东西作为基础。即便某些信念的确能够支持经验研究,却不排除它会受到其他信念的经验支持^⑥。虽然,作为经验的信念可以用于理论建构,但其自身亦不免会与其他信念所渗透^⑦。何况,终极信念是否存在或能否被找到尚且值得怀疑。因此,任何信念都要以其他信念为基础,各种信念对基础性地位的占据是轮番坐镇的,没有哪种信念能够成为其他所有信念的永久性基础。由此可知,在权利与善的优先性之争中,对于经由反思平衡得出的正义原则而言,其可靠性并非来自某种终极信念,而是源于不同信念的相互支持。

在围绕权利与善所形成的反思平衡中,绝对意义上的基础性判断是不存在的。但是,权利与善又的确会对彼此发挥基础性的论证作用,所以不能被赋予完全而彻底的反基础主义色彩。更准确地说,围绕权利与善的反思平衡遵循着一条相对温和的反基础主义路线,这种路线可以被视为非基础主义的^⑧。就像反基础主义所要求的,围绕权利与善的反思平衡并不认为正义原则必须以稳定而可靠的深思熟虑判断作为终极支撑。相反,这些稳定而可靠的深思熟虑判断倒是离不开那些并非稳定

① 张志林:《哲学家应怎样看科学?——兼评陈嘉映在〈哲学科学常识〉中的有关论述》,《哲学分析》2012年第3期。

② See Richard Hare, *Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point* (New York: Oxford University Press, 1981), 12.

③ Thomas Nagel, *The View From Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), 3.

④ Anthony Quinton, *The Nature of Things* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973), 119.

⑤ See Gilbert Harman, “Three Trends in Moral and Political Philosophy,” *Journal of Value Inquiry* 37 (2003: 3): 415 – 425.

⑥ See Alice Ambrose, “Wittgenstein on Some Questions in Foundations of Mathematics,” in *Ludwig Wittgenstein: The Man and His Philosophy*, ed. K. T. Fann (New York: Dell Publishing, 1967), 274.

⑦ See Wilfred Sellars, *Science, Perception and Reality* (New York: Humanities, 1963), 127 – 196.

⑧ See Samuel Freeman, *Rawls* (London and New York: Routledge, 2007), 33.

而可靠的判断。虽然,这些判断的稳定性和可靠性相对较弱,却会对正义原则的证立产生重要作用,有时甚至还要以此为基础对稳定而可靠的深思熟虑判断进行调整。从严格意义上说,反思平衡并不是反基础主义的,而是非基础主义的。

(二)反思平衡的“类融贯论”基调

反思平衡是在融贯论基础上发展而来,却有别于融贯论。与融贯论相对的是实在论,迈克尔·杜梅特(Michael Dummett)认为,实在论是指“关于争论对象的表述有唯一真值,该真值独立于人们采取的认知手段而存在:它是否为真并不受人控制,取决于既有的客观实在”^①。按照杰弗里·塞尔蒙-麦科德(Geoffrey Sayre-McCord)的理解,实在论包含两层含义:“(1)有关的主张,照字面意思来解释,确实都是真的或假的;(2)有一些主张确实是真的。”^②与其不同,融贯论者主张达成一致判断,他们不能接受由实在论带来的不一致。对此,实在论者明确指出,不能因为不同判断之间达成一致就接受彼此。毕竟,完全一致仍不排除这些规范或观念都是错误的。

对于实在论的反对意见,融贯论者主要从两个方面作出回应。一方面,人们既不能真正发现所谓实在,也无法将实在同现有判断相比较,更难以借此从事某种建构。正如蒂莫西·杰克逊(Timothy Jackson)所言,如果真有路径可以直接到达实在,那么就没有必要用它作为检验标准^③;另一方面,实在论者专注于既有判断是否符合实在,融贯论者则着眼于既有判断与人们在试图发现实在时所形成的判断之间是否一致。通过两相比较就会发现,之后形成的判断与既有判断都是由实在所引起的,人们选择和接受某种判断,并非由于它符合实在,而是因为其有助于达成反思平衡,以便更有效地应对实在。

对于权利与善的优先性问题而言,正义原则的合理性证明离不开各种理由的支持,从而使其自身保持契合与一致。假设A和B是两个不同的深思熟虑判断,那么融贯论的理论表述为:A和B不仅彼此影响,而且互相依赖。虽然,反思平衡强调吸收融贯论中的协调性因素,却并非走向简单的融合或统一,其理论表述为:A会对B施加影响,但B并不依赖于A;与此同时,B会对A施加影响,但A并不依赖于B。鉴于权利与善会彼此影响,但其中任一者均不会对另一者形成依赖,由此形成其区别于融贯论的特殊之处。所以相比于融贯论而言,借助反思平衡超越权利与善的优先性之争更为科学合理,至少不会陷入恶性循环的泥沼之中。

(三)反思平衡的方法论色彩

如果对主观、客观和主观间的界定是方法论意义上的,而不是本体论或认识论意义上的,那么反思平衡能够涵盖从主观到主观间再到客观的不同视角。其中,主观视角类似于语法上的“第一人称陈述”。一方面,主观视角带有内省性、个体性和独立性,有助于作出自由选择;另一方面,主观视角会导致排他的负面效果,难以真实反映全部内容。与此相对,客观视角是外在的,形成的是“第三人称叙事”。通常而言,客观视角的超越性体现在两个方面:其一是对具有独特性的个体的超越,其二是对具有共性的个体所属类的超越。前者是对主观视角的超越,后者是对主观间视角的超越。就此而言,主观间视角对主观视角的超越是不彻底的,无法直接达致对客观性的追求,而仅是从主观视角到客观视角的过渡阶段。但值得肯定的是,不同视角下的反思平衡可以彼此校正。

虽然,反思平衡从主观到主观间再到客观的视角转换是循序渐进的,后者所需要的深思熟虑判断依次源于前者所形成的公共原则;但是,反思平衡的客观化进程有其限度,绝对意义上的客观性根本不可能达到。过分追求客观化是奢侈和贪婪的,也是不切实际的,因而不能否定主观和主观间两

① Michael Dummett, *Truth and Other Enigmas* (London: Duckworth, 1978), 146.

② Geoffrey Sayre-McCord, “Introduction,” in *Essays on Moral Realism*, ed. Geoffrey Sayre-McCord (Ithaca and London: Cornell University Press, 1988), 5.

③ See Timothy Jackson, “The Theory and Practice of Discomfort: Richard Rorty and Pragmatism,” *Thomist* 51 (1987: 2), 279.

种视角的价值及意义。因为主观间的一致需要以主观的反思平衡为基础来取得,客观的一致需要以主观间的反思平衡为基础来取得。客观性只有不断返回主观性内部,才能得以成行;主观性只有不断返回客观性内部,才能获得提升。这就是所谓的越能主观,就越能客观;反之亦然。为更好地围绕权利与善构建反思平衡,就必须准确把握主观、主观间与客观这三种反思平衡视角之间的关系。

通过总结反思平衡的理论基础,对其作出普遍阐释,旨在发现反思平衡的实质与核心。从本质上说,反思平衡的目标不是“证明”,而是“辩护”。“证明”是一种无关他者的唯我式独白,意在运用普遍的形式规则来发掘和表述不同命题相互间的逻辑关联,而不关乎是否存在分歧。与此不同,“辩护”是一种关涉他者的对话或争论,必须指向异见者自己的分歧。由此可见,“辩护”以分歧为出发点,其目的在于向分歧者说理。当各方间产生显著分歧时,他们将其视为聆听他人意见的有利契机,深入剖析造成分歧的原因,并经由反思平衡重新确定消除分歧的共识基础,或至少要能够对原有分歧作出准确理解与合理阐释^①。这里所说的分歧主要表现为一致性和融贯性出现问题,但不是所有分歧都能够消除。如果说“证明”对应于思维理性,那么“辩护”则对应于实践理性。“证明”与“辩护”有不同内涵,而反思平衡类似于苏格拉底的“灵魂助产术”,即通过辩论和对抗来阐明真理,因此具备“辩护”的外在表现形式。

二、围绕权利与善构建多重反思平衡

如前所述,权利与善并非互不干涉或彼此独立,而是会互相影响。在权利话语中,人们不可能将关注点仅仅投射到对利益诉求的表达之中;在善的宣扬中,人们也不可能将注意力局限于道德观念或伦理价值本身。正因为如此,反思平衡的开展得以具备基本条件。这里必须明确的是,对反思平衡的建构处于权利与善之间,而非社群主义者与自由主义者之间。就围绕权利与善构建的反思平衡而言,有广狭之分。作为优先性之争的论辩双方,社群主义者与自由主义者仅将权利与善作为研究对象,而不涉及其他价值观念或规范制度,因此需要对该情况作出前提说明。

(一)关于狭义反思平衡的前提说明

狭义反思平衡意在事先聚焦于某个公共原则,在此基础上对相关深思熟虑的判断作出最小修正。之所以说该反思平衡是狭义的,是因为其他的公共原则都不会被考虑在内。如果反思平衡仅关注正义原则,并围绕权利与善展开,那么这种反思平衡必定是狭义的。但实际上,在权利与善之外难免会有其他公共原则或深思熟虑的判断被纳入反思平衡当中。“从道德观察家的角度来看,我们需要探究当人们有条件考察其他可能合乎情理的正义观念并评判其依赖的支持理由时,他们会认可或采纳何种基本原则。”^②围绕权利与善构建反思平衡,必须确保那些最重要的公共原则业已被纳入其中。所以有必要提出广义反思平衡。

广义反思平衡更加符合现实生活,“兼具广泛性和普遍性的反思平衡构成全面而完整的理性标准”^③。所谓广义反思平衡就是在狭义反思平衡之外通过考量背景理论形成新的公共原则。“人们不能仅满足于发现何种正义原则与深思熟虑的判断能够更好地达到平衡状态,此等反思平衡有其局限与不足,最多只是狭义上的。与此不同,若要在各类备选的不同正义原则(或是互相对立的道德观念和伦理价值)之间作出强弱优劣之评判,则必须为此提供充足而有说服力的哲学证据。这些证据可以从一些相关的背景理论中衍生出来。”^④广义反思平衡同样要以深思熟虑的判断为起点,与此相关

① 参见刘莘:《罗尔斯反思平衡的方法论解读》,《哲学研究》2014年第3期。

② John Rawls, “Independence of Moral Theory,” in *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge: Harvard University Press, 1999), 289.

③ John Rawls, “Political Liberalism: Reply to Habermas,” *The Journal of Philosophy* 92 (1995:3), 141.

④ Norman Daniels, “Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics,” *Journal of Philosophy* 76 (1979: 5), 274.

的公共原则就成为中心,而其他的公共原则和深思熟虑的判断则变成背景理论,其作为临时不动点随时都可能发生改变。

较之于狭义反思平衡,广义反思平衡的内在结构更为复杂。“广义反思平衡所要融贯的对象为特定主体持有的三组有序部分——分别是一组深思熟虑的判断、一组正义原则和一组相关的背景理论——所构成的信念集合。”^①在广义反思平衡中,深思熟虑的判断、公共原则和背景理论三个要素缺一不可,而且任何一者均不具有确凿无疑和不可更改的特权,在权利与善的优先性之争中,狭义反思平衡仅关涉处于中心的权利与善,而其他的公共原则和深思熟虑的判断则被排除在外。这种只围绕权利与善形成的反思平衡必定是狭义的,而在正义原则与背景理论之间达成的反思平衡则是广义的。鉴于本文主要研究权利与善的优先性问题,所以这里围绕权利与善构建的反思平衡都是狭义的。

(二)反思平衡的类型划分

反思平衡有不同的类型划分,这是围绕权利与善构建多重反思平衡的基础。如图1所示,反思平衡大致可以分为简单反思平衡与复杂反思平衡。其中,简单反思平衡可以分为个别反思平衡与一般反思平衡;而一般反思平衡又可以进一步分为单一反思平衡与复多反思平衡。在此,个别反思平衡是从主观视角提出的,单一和复多的一般反思平衡是从主观间视角提出的,而复杂反思平衡则是从客观视角提出的。这里所说的客观与主观并非绝对,而是相互定义的。相比于个别反思平衡,从一般反思平衡中得出的公共原则更加客观;相比于复多反思平衡,从单一反思平衡中得出的公共原则更加客观;相比于简单反思平衡,从复杂反思平衡中得出的公共原则更加客观。个别反思平衡的主观视角可以被视为“前主观间”的,一般反思平衡的主观间视角可以被视为“前客观”的。也就是说,客观成分不足即意味着主观内容有余,而主观成分不足即意味着客观内容有余。考虑到复杂反思平衡的建立离不开简单反思平衡,二者之间具有紧密关联,所以本文将论述重点放在个别与一般、单一与复多这两组反思平衡上。

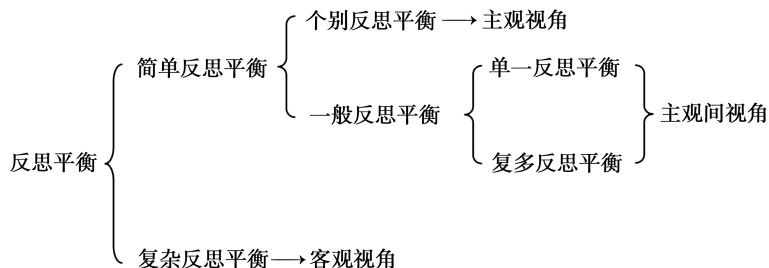


图1 反思平衡的类型划分

1.个别反思平衡与一般反思平衡

秩序良好的社会离不开权利与善,这两者是需要被创造的,“涉及我(对话者)将在经验上所引起的世界的变化”^②,并且取决于人们自身的意愿及行为能力。可以说,这是一个有意识的实现过程,或者更形象地说是一种“实用主义命令”,从中能够体现出人的主观能动性。实际上,围绕权利与善的个别反思平衡就是从个人角度提出的,但仅限于理论探讨,难以同现实生活完全契合,因为独立个体在任何情境下都不是绝对原子化的。更何况,当前社会生活中的个体化趋势日益显著,由此导致自我与他人之间的协作很难达成默契。更进一步讲,人们对现代性的追逐和探寻仅有几百年的时间,

^① Norman Daniels, *Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 22.

^② Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 68.

却致使人类社会从一个极端趋于另一个极端。那种将个人束缚或消解于社会等级之中的情况不复存在,取而代之的是无视他者以及对个体的彻底放纵,从而长期沉溺于唯我独尊的状态当中。

如果主体具备反思精神,而且这种自我反思的行为活动和意识内容都源于主体间性的互动成果,那么其在此过程中想要完成躬身自省的目标必定会确信无疑。为此,该主体在明确接纳慎独思想和经历反复交流沟通之后,必将不断修正或重新确认自己原有的“确信无疑”^①。有鉴于此,就需要重视彼此对话和相互交流,强调商谈机制和社会交往,充分考虑对他者的体恤、认可和接受。事实上,陈常荣从主客观两种角度提出的观点更为可取,他曾经说过:“从主观的观点看,一个特殊的人的视角,依赖于个体的结构特征以及个体在世界中的位置,依赖于个体所属的那种特殊生物的特征。从客观的观点看,关于包含此人及其观点在内的整个世界的客观观点,较少依赖于观察者的个人视角以及个人在世界中的位置,它是对个体视角的一种超越。”^②由此可知,个人在采取行动或作出决断时不能仅考虑自身的条件和状况,还要顾及不同主体间的作用和影响。毕竟,孤寂的荒原并非如人们所想象的那样美好,踏上幸福的乐土还要以打破自身的心灵牢笼为前提,以便在积极互动中探寻科学合理的价值和规范。

因此,若要呈现出权利与善所具有的深刻内涵和浓厚底蕴,则必须突破个人主义的狭隘维度和封闭视野,从他者及共同体的角度进行描绘和刻画。这既是社群主义者所要质疑和批判的,也是倡导原子化个人的自由主义者所要审慎反思的。事实上,不管是社群主义者推崇的善,还是自由主义者提倡的权利,均具有主体间性。“人伦关系的最简洁的表述是自我—他人。他人是一个坚硬的事实。显然,在纯粹的个人状态中,将不存在权利,也不需要权利。这表明,权利是在与他人的关系中存在的。”^③善本身亦是如此。甚至可以说,权利与善均是由社会生活所孕育的。对于个人而言,可以同时具备各种必需身份和可选身份^④。这时,他者和共同体对权利与善的认知肯定要作为新的影响因素加以考虑,进而发挥构成性作用,最终引发对权利与善的重新调整。正因如此,反思平衡不但会吸纳个人对权利与善的切身理解,而且会顾及权利与善在社会整体中的功能及定位。

当个人意图加入某个社群或共同体时,不必直接放弃自己关于权利与善的深思熟虑判断,而是要考虑如何将这些判断与其他成员在这方面的判断进行协调。正如弗朗西斯·菲奥伦扎所言:“一个人想使其观念得到承认,也想使其受到挑战。”^⑤在这种情况下,个人不能只满足于自我的内部融贯,而是要诉诸带有公共性的一般反思平衡^⑥。如果说围绕权利与善的个别反思平衡尚且简单,那么一般反思平衡就较为复杂,它是通过不同个体围绕权利与善所形成的重叠共识来实现的^⑦。质言之,个别反思平衡与一般反思平衡的显著区别就在于其指涉对象是个人还是共同体。推而论之,围绕权利与善的一般反思平衡不仅会围绕某一国家、民族或其他共同体来展开,甚至会普遍涉及人类社会中的所有成员,直至达成“全球正义”。表面上看,个别反思平衡与一般反思平衡似乎被人为割裂开来。但是,一般反思平衡必须建立在个别反思平衡的基础上,脱离个别反思平衡的一般反思平衡根本不可能存在,由此反映出个人与整体之间的良性互动,以此为探究正义问题提供良好契机。

2. 单一反思平衡与复多反思平衡

众所周知,维护社会的良好秩序有赖于法律规范的普适性,这种普适性要求围绕权利建立单一

① 刘莘:《罗尔斯“反思平衡”的前提》,《哲学研究》2007年第5期。

② 陈常荣:《彻底解释的知识论:基于先验论证和反思平衡的三角测量模型研究》,上海:上海人民出版社,2016年,第243页。

③ 詹世友:《论权利及其道德基础》,《华中科技大学学报(社会科学版)》2013年第1期。

④ See Marx Stackhouse, *The Structure of Empirical Knowledge* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), 107.

⑤ Francis Fiorenza, “Christian Redemption between Colonialism and Pluralism,” in *Reconstructing Christian Theology*, eds. Rebecca Chopp and Mark Taylor (Minneapolis: Fortress Press, 1994), 298.

⑥ See Gerald Gaus, *Justificatory Liberalism: An Essay on Epistemology and Political Theory* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 12.

⑦ See Sabina Lovibond, *Realism and Imagination in Ethics* (Oxford: Basil Blackwell, 1983), 58—62.

的一般反思平衡。既然如此,不排除正义与善会表现出类似情况。对此,桑德尔曾经指出,“如果我们证明了某些善比其他善更合理,那么持续的分歧就未必是需要政府加以保持中立的‘合理的多元论事实’”^①。很显然,桑德尔试图借助反思平衡否认“合理的多元论事实”适用于善。与其不同,自由主义者认为权利与善之间是不对称的,这种不对称性源于正义原则与道德伦理之间的不对称性。正因如此,人们能够在权利上达成一致,而对善的理解却始终存在分歧。出于这种考虑,对围绕权利与善所建立的一般反思平衡势必要有所区分。

对个人自身而言,倡导某种善不存在任何问题,但将不同个体倡导的善放到一起却难以有效融合,更不用说对其作出是非对错的判断,这是它有别于权利的显著之处。比较而言,围绕权利的单一反思平衡仅支持个体相互间共同认可的特定判断,围绕善的复多反思平衡则会接受所有个体的全部判断。在处理道德伦理问题方面,单一的一般反思平衡的确有些捉襟见肘,以此为基础很难建立兼具政治统一性和价值多元化的社会格局。虽然,围绕权利构建单一的一般反思平衡是必要的,但问题在于价值多元化是当今世界不可回避的现实情况。对于伦理性的社群或共同体而言,围绕善的单一反思平衡能发挥实效;对于政治性的社群或共同体而言,围绕善的单一反思平衡却并不适用,甚至是背道而驰^②。不然,善的普遍化势必会造成强制或专断。所以,有别于围绕权利建立单一的一般反思平衡,围绕善只能建立复多的一般反思平衡,同时还要对这两种反思平衡可能出现的情况予以分别阐述。

如图2所示,假设R指代关于权利的深思熟虑判断,那么个体A持有关于权利的深思熟虑判断 R_a ,个体B持有关于权利的深思熟虑判断 R_b ,个体C持有关于权利的深思熟虑判断 R_c ……依次类推,个体N持有关于权利的深思熟虑判断 R_n 。就围绕权利的单一反思平衡而言,其可能出现四种情况:(1)对权利的各种理解作为深思熟虑的判断,相互间是完全相同的,这时经过反思平衡得出的正义原则与之前所有深思熟虑的判断都是一致的,但该情况极少存在,例如 R_a 与 R_b 。(2)对权利的各种理解作为深思熟虑的判断,相互间没有任何交集,这时不具备进行反思平衡的基本条件,但该情况几乎不存在,例如 R_a 与 R_n 、 R_b 与 R_n 。(3)对权利的各种理解作为深思熟虑的判断,相互间是包含关系,这时经过反思平衡得出的正义原则与被包含的最小的深思熟虑判断是一致的,例如 R_a 与 R_c 、 R_b 与 R_c 。(4)对权利的各种理解作为深思熟虑的判断,相互间是交叉关系,这时经过反思平衡得出的正义原则与各种深思熟虑判断的交集是一致的,例如 R_c 与 R_n 。

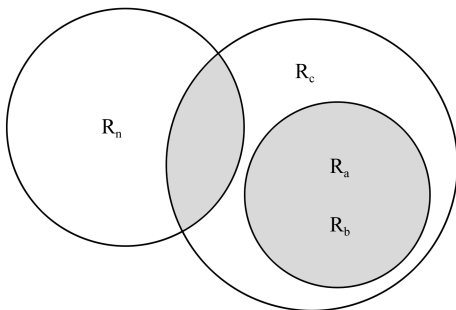


图2 围绕权利的单一反思平衡

如图3所示,假设G指代关于善的深思熟虑判断,那么个体A持有关于善的深思熟虑判断 G_a ,

① John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), 19.

② 在此需要说明的是,自由主义者与社群主义者对社群或共同体的界定存在差别。比较而言,自由主义者从权利出发关注于政治性的社群或共同体,而社群主义者从善出发着眼于伦理性的社群或共同体。在这种情况下,他们所说的反思平衡仅发生在特定类型的社群或共同体内部,而且会拘泥于权利或善本身。很显然,这是不可取的,真正意义上的反思平衡必须在权利与善之间展开。

个体B持有关于善的深思熟虑判断 G_b ,个体C持有关于善的深思熟虑判断 G_c ……以此类推,个体N持有关于善的深思熟虑判断 G_n 。就围绕善的复多反思平衡而言,可能出现四种情况:(1)各种对善的理解作为深思熟虑的判断,相互间是完全相同的,这时经过反思平衡得出的正义原则与之前所有深思熟虑的判断都是一致的,但该情况极少存在,例如 G_a 与 G_b 。(2)各种对善的理解作为深思熟虑的判断,相互间没有任何交集,这时不具备进行反思平衡的基本条件,但该情况几乎不存在,例如 G_a 与 G_n 、 G_b 与 G_n 。(3)各种对善的理解作为深思熟虑的判断,相互间是包含关系,这时经过反思平衡得出的正义原则与包含其他所有判断的最大的深思熟虑判断是一致的,例如 G_a 与 G_c 、 G_b 与 G_c 。(4)各种对善的理解作为深思熟虑的判断,相互间是交叉关系,这时经过反思平衡得出的正义原则是由全部的深思熟虑判断所组成的,例如 G_c 与 G_n 。

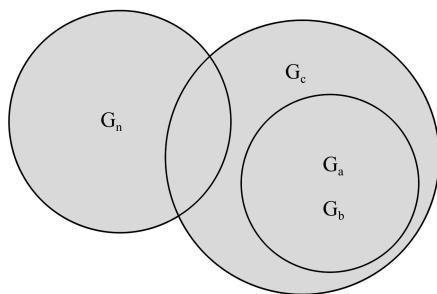


图3 围绕善的复多反思平衡

值得注意的是,在政治国家与独立个体之外还存有其他社会结构,这就是“那些处于私人生活中的个人与公共生活中的大组织之间的组织”^①,主要表现为各种社群或共同体,由此构成一般反思平衡的运作场域。若要更好地理解为何围绕权利必须建立单一的一般反思平衡,围绕善则要建立复多的一般反思平衡,有必要对自愿型与非自愿型的社群或共同体加以区分。在自愿型的社群和共同体中,围绕善能够形成单一的一般反思平衡,以防止社群或共同体出现分化;在非自愿型的社群和共同体中,这种单一的一般反思平衡却很难形成,更不用说是在不同的社群或共同体之间。但不可否认的是,与围绕权利建立单一的一般反思平衡相比,追求价值多元化的道德伦理同样重要。所以,在围绕权利建立单一的一般反思平衡的同时,还要围绕善建立复多的一般反思平衡,二者是并行不悖的。

(三)多重反思平衡的系统建构与规范运作

围绕权利与善构建多重反思平衡,不能缺少实践理性和直觉经验的共同支撑。其中,“直觉经验”就是关于权利与善的深思熟虑判断,而“实践理性”旨在确保正义原则的一致性。对此,罗尔斯曾经说过:“我们开始的判断或者反思的过程(或者两者)都可能影响到我们最终到达的(如果有)休止点。”^②这里所谓开始的判断就是“直觉经验”,而反思的过程就是“实践理性”。直觉主义不能缺少反思平衡的后续支持,否则就无法检验那些深思熟虑的判断是否合理。如果我们对深思熟虑的判断表示怀疑和犹豫,那么反思平衡所蕴含的实践理性就能够促使其变得坚定,这样可以将代表实践理性的反思平衡与直觉经验加以联系。围绕权利与善的多重反思平衡并非一种零散堆积,而是将权利与善作为深思熟虑的判断,以此为起点经由反思平衡的实践理性运作达成对正义原则的追求。

1. 多重反思平衡的起点:权利与善作为深思熟虑的判断

围绕权利与善的多重反思平衡需要从某些假定或预设开始,这些假定或预设主要是指关于权利与善的深思熟虑判断,这些判断来自一组确定且有限的事实,并具有某种原始的稳定性和可靠性,其“范围既涉及针对个人行为专门作出的具体判断,也包括针对某项社会政策或规范制度是否正义作

① Peter Berger and John Neuhaus, *To Empower People: From State to Civil Society* (Washington: AEI Press, 1996), 158.

② John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 44.

出的整体判断,这些判断的最终目的均是为达成更为普适的价值信念”^①。关于权利与善的深思熟虑判断既可以是个别的,也可以是普遍的;既可以是法律的,也可以是道德的。这些深思熟虑的判断包含着很多实质性内容,能够涵盖从具体到一般的各个层面。

尽管作为多重反思平衡起点的判断是深思熟虑的,但仍会诉诸直觉主义的说明方式,因此不免带有主观色彩和高度的推测性,以致不能直接作为制度规范和价值观念的建构基础。如果将反思平衡分为低阶、中阶和高阶,那么深思熟虑的判断显然是低阶反思平衡的结果。即使道德伦理判断经过深思熟虑之后,依然有可能被外界视为某种带有虚假成分的含混观念^②。从这种意义上说,关于权利与善的深思熟虑判断只是暂时的固定点,对其需要不断进行推敲、增删和修正。

伯林曾经指出,“文明与野蛮的显著区别在于前者坦陈个人信念的效力有其限度,但在维护这些信念时会做到矢志不渝”^③。其实,此处提到的“信念”就是深思熟虑的判断。维特根斯坦对“石头”的刻画有助于诠释这些深思熟虑的判断:“建筑房屋的石头需要垒叠起来,必须保证坚固而结实,但还要可以被切割打磨,所以又不能过于坚硬,这同样非常重要。”^④这里所说的“石头”实际在隐喻深思熟虑的判断,这种“石喻”意味着每一个深思熟虑的判断都必须达到一定硬度,而又不能太过绝对。若硬度不够,则难以支撑公共原则;若硬度太高,则无法被其他深思熟虑的判断所打磨。

围绕权利与善的多重反思平衡是以对客观事实的理性认知为起点的,由此形成的深思熟虑判断是“最初的选择”。权利与善作为深思熟虑的判断,在多重反思平衡中并非不证自明,而是需要在特定的社会背景和文化传统中加以阐释。这是因为权利与善的稳定性和可靠性依赖于“一种融贯性的内部检验,或许只不过是道德偏见的一个重新安排”^⑤。在弗洛斯达尔看来,“有关普遍联系的理论必须同诸多细节相吻合,而这些细节必须在有关普遍联系的理论中被安放到合适位置。人们运用‘反思平衡’对其哲学认知进行维护,这种维护既针对特殊而具体的认知,也指向普适而通用的认知”^⑥。考虑到善体现为一般观念,而权利代表着具体规范,所以在这两者之间展开多重反思平衡,就可以实现对优先性之争的超越。

在围绕权利与善的多重反思平衡中,任何一方对另一方均不具有纯粹的基础性。这种反思平衡是苏格拉底式的,始终以权利与善为两端反复进行,要么调整对权利的理解以适应善,要么调整对善的理解以适应权利,二者始终彼此独立地相互影响,力求达到和谐融洽与协调一致,以便重新编织制度规范和价值观念之网。处于多重反思平衡中的权利与善不仅没有因为互相作用而丧失独立性,反倒会使二者间的关系更加稳固而富有创造力。总之,权利与善本身包含着一种常识感,能够为多重反思平衡的系统运作提供重要的前提和基础,由此体现出对正义原则的积极追寻。

2. 权利与善在多重反思平衡中的相互调整

在确定多重反思平衡的起点之后,就需要围绕权利与善建立科学合理的体系构造和运作程序,以此超越权利与善的优先性之争。作为元伦理学的代表人物,摩尔将如何定义“善”视为该领域的根本性问题。他认为“善”是不证自明的^⑦,然则“善”既非等同于某种自然属性,也非存在于某种超验的形而上学层面。前者属于“自然主义的谬误”,后者则会超出人类的理性认知。实际上,善本身会被分为“所考虑的”和“不考虑的”。前者是在适当条件下作出的深思熟虑判断,对该判断的信任建立在

① John Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement* (Cambridge: Harvard University Press, 2001), 30.

② 张祖辽:《从困境到重构——论罗尔斯政治哲学中反思平衡的两种形态》,《人文杂志》2015年第9期。

③ Isaiah Berlin, *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969), 172.

④ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Occasions: 1912 - 1951* (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1993), 188 - 189.

⑤ Richard Brandt, *A Theory of the Good and the Right* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 21 - 22.

⑥ Dagfinn Føllesdal, “Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?,” *Ratio* 9 (1996: 3): 202.

⑦ See George Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 10.

掌握充分信息和经过审慎思考的基础上;后者则会因存在错误、受到不当干预等缘由而被排除。质言之,反思平衡的功能在于否弃这些负面因素,进而使人们的道德原则和伦理判断真正折射出其所遵从的正义原则^①。况且,对权利的理解并非一成不变。所以,“不考虑的”善必须被否弃,同时还要通过“所考虑的”善对权利作出相应调整。

既然如此,那么是否意味着反思平衡会始终以“所考虑的”善为基础来理解权利?当然不是。在现实生活中,人们早已形成某些所谓固定而公认的常识信念和客观准则,这些信念和准则即为深思熟虑的判断。虽然,它们在相当程度上是可靠的,却未必构成正义原则的外在表现形式。之所以如此,是因为这些深思熟虑的判断在促进正义原则实现的同时,极有可能遇到某些偶发因素的干扰和误导^②。换言之,即使现有对权利的理解是经过深思熟虑所得出的判断,也很难保证对其保持的确信不会受到冲击。毕竟,任何深思熟虑的判断都不可能是先验的真理,至少不能排除它会随着情势发展而变化。更何况,善本身不如权利更具确定性。这时,权利与善之间很容易出现鸿沟。如果坚持认为当前对权利的理解是正确的,那么就要按照反向思维对善进行调整,从而使其适应于权利,由此得出的正义原则就会具有更高的稳定性和可靠性。

总的来说,多重反思平衡的有效运作需要在权利与善之间来回审视并反复考察。如果将对权利的理解视为客观标准,那么关于善的道德实践就会被作为评判对象;如果将对善的理解视为客观标准,那么权利实践就会被作为评判对象。“面对某些人达到和我不同的平衡的情况,我必须追问为什么会发生分歧。如果分歧的发生是因为那个人是从不同的深思熟虑的判断开始的;那么我必须追问,经过进一步的反思,我是否会认为那个人接受的判断是正确的,并且他或她是否拒绝我接受的判断是正确的。如果分歧的发生是因为那个人在这个过程的后一个阶段作出了不同的选择,那我需要考虑这些选择是否理性,也许我应该根据他们的选择修改我的选择。”^③普特南曾经指出,“实践做法是否正确取决于其本身是否符合人们确定的评判标准,而人们事先确定的客观标准是否恰当,则取决于其本身是否合乎社会实践的客观规律。这个过程是循环往复的,也可以更准确地表述为螺旋式的上升过程”^④。形象地说,围绕权利与善的多重反思平衡构成一个有益的上升循环,其目的在于探寻正义的公共原则。

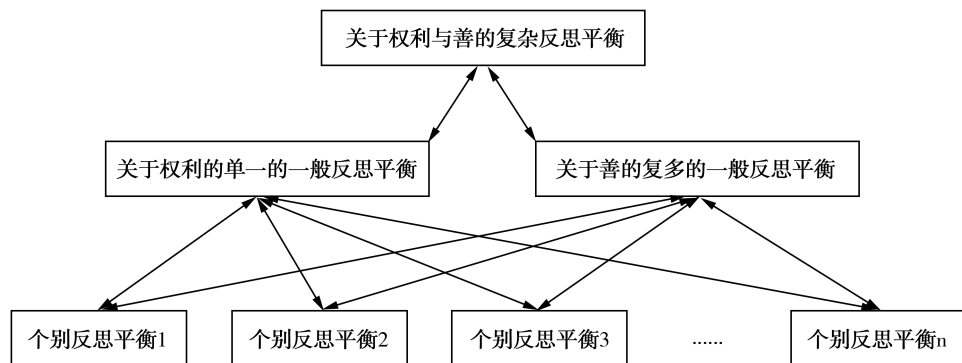


图4 围绕权利与善的多重反思平衡

① 姚大志:《反思平衡与道德哲学的方法》,《学术月刊》2011年第2期。

② 赵妍妍、刘莘:《别异与致中和——罗尔斯的“反思平衡”与王阳明“良知”说之互镜的一种可能进路》,《福建论坛》2007年第11期。

③ Thomas Scanlon, “Rawls on Justification,” in *The Cambridge Companion to Rawls*, ed. Samuel Freeman. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 152.

④ Hilary Putnam, “Foreword to the Fourth Edition,” in *Fact, Fiction and Forecast*, ed. Nelson Goodman. (Cambridge: Harvard University Press, 1983), viii—ix.

整体而言,围绕权利与善的多重反思平衡将呈现出“主观—主观间—客观”的三层结构。其中,复杂反思平衡产生于单一与复多的一般反思平衡之间,而这两种一般反思平衡均建立在个别反思平衡的基础上。尽管如此,权利与善并非同时存在于所有类型的反思平衡之中。如图4所示,权利与善在多重反思平衡中的相遇主要发生在个别反思平衡与复杂反思平衡中,而在单一和复多的一般反思平衡中很少出现这二者的身影。整体而言,围绕权利与善建立的多重反思平衡体系具有从个别到一般、从简单到复杂的体系构造。与个别反思平衡有所不同,一般反思平衡与复杂反思平衡具有公共性。既然个别反思平衡必须经受公共反思平衡的检验,那么又有什么理由反对公共反思平衡经受个别反思平衡的检验呢?出于这种考虑,围绕权利与善构建多重反思平衡,必须保证各类反思平衡之间的联系是可逆的。这不仅可以促成从主观到主观间再到客观的逐步推进,而且能够实现从客观到主观间再到主观的如实还原。但不管是哪种类型的反思平衡,都将以权利与善为深思熟虑的判断对象展开,进而通过寻求二者间的共通性来达成正义原则。更为重要的是,任何一种反思平衡在逻辑安排上都不会比另一种反思平衡更为优先。各类反思平衡都必须贯穿于同一体系构造和运作程序当中,以确保彼此间具有良好的匹配、衔接和互助关系。当然,这些都会对围绕权利与善构建多重反思平衡提出更多的要求和挑战。

3. 多重反思平衡的理想目标:正义原则

一般而言,以不同的深思熟虑判断为出发点,经由多重反思平衡作出的分析和阐释旨在得出相应的公共原则,从而对行为活动产生指引。与既有的深思熟虑判断相比,当前社会采行的公共原则是否能够始终与之保持一致,值得引起高度关注。如果公共原则与深思熟虑的判断之间出现不一致,那么就必须从中作出选择,要么修改公共原则,要么调整深思熟虑的判断。不难发现,对权利与善的理解包含着深思熟虑的判断,既会影响正义原则的形成,也会受到正义原则的调整。但不管怎样,对于围绕权利与善所展开的多重反思平衡而言,这恰好是其取得稳定性和可靠性的原因所在。其中,正义原则既非在先之设定,也不具有形而上学的理论基础,它无非是借助直觉经验与实践理性的配合协作而形成,由此构成该反思平衡所追求的理性目标,以便人们借此作出理性而正确的决定。

具体而言,如果说 R 和 G 分别指代关于权利与善的深思熟虑判断,那么就可以假定:个体 A 持有一组深思熟虑的判断集 $\{R_a, G_a\}$,从围绕 R_a 和 G_a 的个别反思平衡中可以得出正义原则 J_a ;个体 B 持有一组深思熟虑的判断集 $\{R_b, G_b\}$,从围绕 R_b 和 G_b 的个别反思平衡中可以得出正义原则 J_b ……以此类推,个体 N 持有一组深思熟虑的判断集 $\{R_n, G_n\}$,从围绕 R_n 和 G_n 的个别反思平衡中可以得出正义原则 J_n 。在关于 A 的个别反思平衡中,正义原则 J_a 为 R_a 和 G_a 提供支持理由;在关于 B 的个别反思平衡中,正义原则 J_b 为 R_b 和 G_b 提供支持理由……以此类推,在关于 N 的个别反思平衡中,正义原则 J_n 为 R_n 和 G_n 提供支持理由。其中,当 R_a 与 R_b 或者 G_a 与 G_b 之间存在冲突时,就需要分别围绕权利或善开展一般反思平衡。若正义原则 J_b 能够部分支持 R_a 或 G_a ,则亦需要将 R_b 或 G_b 纳入一般反思平衡中。同样,若正义原则 J_a 能够部分支持 R_b 或 G_b ,则需要将 R_a 或 G_a 纳入一般反思平衡中。这样,围绕 R_a 与 R_b 的单一反思平衡就可以将 R_a 和 R_b 重新表达为 R_{ab} 。或者,围绕 G_a 与 G_b 的复多反思平衡就可以将 G_a 和 G_b 重新表达为 G_{ab} 。在此基础上,从围绕 R_{ab} 与 G_{ab} 的复杂反思平衡中就可以得出最终的正义原则 J_{ab} 。

在此过程中,公共原则的正当性源于科学而合理的反思平衡运作。从一般意义来讲,该正当性必须符合四个方面的基本要求:(1)各个具备理性评判能力的个人之间有意见分歧点,而公共原则恰好对应于这个点;(2)经由反思平衡得出的公共原则必须能够解释或纠正既有的深思熟虑判断;(3)如果将新的深思熟虑纳入反思平衡的考虑范围,那么公共原则必须能够说明原因;(4)如果新的深思熟虑判断与公共原则不一致,那么公共原则必须及时作出修改或调整。很明显,这是在抽象层面对公共原则所作的正当性表述,它是从围绕权利与善的多重反思平衡中概括出来的。在现实生活中,对公共原则的探讨理应结合特定的语境和问题。反过来说,公共原则必须在具体的条件和背景下发

挥相应的功能和作用。无论如何,在围绕权利与善的多重反思平衡当中,公共原则既为正义原则,至少要同当前对权利与善的理解相匹配。

值得注意的是,如果假定对于同一个人或一个同质群体而言,围绕权利与善只有唯一的反思平衡,那么分歧的出现则意味着正义原则仍无法得出;如果假定对于若干不同个体或异质群体而言,围绕权利与善能够形成多个不同的反思平衡,那么其各自得出的正义原则在价值多元的社会中并行似乎没有任何意义。但是,当两个以上反思平衡出现于不同个体之间或存在于价值多元的社会之中时,相互间至少可以达成某种局部共识。反观围绕权利与善的多重反思平衡就会发现,它“不需要以现在和将来的所有公民都同意的一套原则作基础,内容也不必丰富得足以解决所有重要的政治议题”^①。对于不同的反思平衡而言,仅凭其完备而自洽的独立运作并不能直接否定对方得出的正义原则,而同一反思平衡的达成亦非意味着既有正义原则是稳定而可靠的。客观地说,反思平衡从来都不是真理的代言或化身,只能赋予正义原则以某种程度的正当性,这种正当性的取得有赖于反思内容的丰富性和平衡状态的协调性,因此需要将其作为相关研究的重要着力点。

三、多重反思平衡的实践理性及其再反思

在权利与善的优先性之争中,社群主义者与自由主义者的问题在于,他们均先入为主地将某一深思熟虑的判断建立在另一深思熟虑的判断之上。与其类似,李泽厚主张以“善”范导和适当构建“权利”,为此还提出历史性、理想性和情感性的基本原则。但他自己承认“具体问题极为复杂,‘适当构建’与‘决定’之间也仍有相当宽阔的模糊地带”^②。实际上,权利与善都是正义原则的重要来源。其中,任何一者都可能成为另一者的来源依据或评判尺度。毕竟,权利蕴含着善,而善反映于权利之中。善是对权利的抽象概括,而权利是对善的切实体现。因此,不能只按照发生学的理论进行解释,何者优先并非取决于其作为提出正义原则的根据是否更具基础性。“优先性的问题,是相对的而不是绝对的,是双向的而不是单向的。”^③从哲学视角审视围绕权利与善所展开的多重反思平衡,不难发现其暗含着“叩其两端”而“允执其中”的中庸之道,这必然会为实践理性提供施展的重要机会和广阔空间。

(一)作为一种实践理性的多重反思平衡

如果说权利与善的优先性之争是一个重大的理论问题,那么对该问题的超越则是一个更为重大的理论问题。解决重大的理论问题固然重要,思考如何解决重大的理论问题则更为重要。反思平衡的运用旨在实现这一目标。这里要说明的是,围绕权利与善构建多重反思平衡既不会直接指向对某种“主义”的反驳或辩护,也不会被归为某种带有特定色彩的研究路径。在围绕权利与善的多重反思平衡中,不管是从个别到一般再到复杂的逐步演进,还是从复杂到一般再到个别的原路回溯,其间都会经历很多小的台阶,“在每一个台阶上我们都可以转向某个别的道路”^④。因此,围绕权利与善的多重反思平衡难免会出现变数,而这必定会对反思平衡所蕴含的实践理性提出较高要求,以便通过经验积累对行为活动产生具体指引。

长期以来,人们对正义原则的合理性始终表现出孜孜不倦的追求。如果将反思平衡的达成作为评判合理性的客观标准,那么借助围绕权利与善的多重反思平衡来实现对正义原则的探寻,无疑是妥帖而恰当的。不可否认,凭借理性的程序设计可以为制度规范和价值观念的确立奠定基础。然

① Nicholas Wolterstorff, "The Role of Religion in Decision and Discussion of Political Issues," in *Religion in the Public Square: The Place of Religious Conviction in Political Debate*, eds. Robert Audi and Nicholas Wolterstorff. (Lanham: Rowman & Littlefield, 1997), 114.

② 李泽厚:《回应桑德尔及其他》,北京:生活·读书·新知三联书店,2014年,第112—113页。

③ 王秀华、程瑞山:《“原初状态”与“反思平衡”:罗尔斯道德哲学方法论》,《内蒙古社会科学》2004年第6期。

④ Gordon Kaufman, *In Face of Mystery: A Constructive Theology* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), 237.

而,单纯依赖逻辑规则 and 标准定义不可能发展出一套实质性的正义理论,仅以此为解决方案终归太过薄弱。在程序设计之外,围绕权利与善的多重反思平衡还必须诉诸更高层次的实践理性,从而保证其自身既不独断也不多疑,以便破除形式主义的限制和约束,更好地实现对正义原则的追寻。

质言之,人们对正义原则的认知和掌握并非经由罗尔斯所说的反思平衡加以现实的,而是有赖于蕴含理性价值的实践平衡过程。正义原则的达成从来都不是一劳永逸的,而是离不开反思理性指引下的社会实践,旨在从中逐步找到理想的平衡状态。这种社会实践会有反思平衡贯穿其中,既能顾及理性探索,又能经得起经验核实,所以可被归于理性经验主义的范畴之中^①。其实,理性指导下的实践平衡与方法论层面的反思平衡之间没有明显界分,围绕权利与善的多重反思平衡离不开实践理性。对于权利与善的优先性问题而言,正义原则不是目的本身,其最终目标是要有助于应对自然和社会的实在,而这这就要求突破形式意义上的实践理性,以便对程序性的反思平衡进行批判和再造。

更进一步讲,反思平衡的运用必将改变关于权利与善何者优先的研究范式。在围绕权利与善的多重反思平衡中,既已形成的正义原则可能会与之后对权利或善的理解发生冲突。在这种情况下,一味将现有的正义原则奉为主臬无疑会引发荒谬。当正义原则完全得到阐明时,人们很可能想据此调整既定的深思熟虑判断。这时,道德哲学肯定会对道德实践施加影响,而原有的信念和准则就会被重新反思并再次修正,甚至不排除有彻底改头换面的可能,并最终影响到人们的行为活动,同时推动当前社会制度作出相应改进。这体现出理论的重要作用,也反映着理论的实践价值^②。事实上,这都要归功于实践理性,它构成反思平衡的本质与核心。由此可见,围绕权利与善的多重反思平衡实为一种实践理性。之所以对此予以强调,是因为其意在教会人们放弃对必然真的徒劳追求,而要在有限中理解无限,在变化中触及永恒。由此便不难理解,为超越权利与善的优先性之争,反思平衡所蕴含的实践理性将会焕发活力并不断延续,直至成为一种行动自觉。

(二)对多重反思平衡实践理性的再反思

就围绕权利与善的多重反思平衡而言,现有对其实践理性的质疑主要表现为两个方面:如果处于同样条件下的不同主体从对权利与善的相同理解出发,经由多重反思平衡得出不同的正义原则,而且无法判定何者更为可取,那么该反思平衡所具有的实践理性就会大打折扣;即使二者得出的正义原则是一致的,如果围绕权利与善的多重反思平衡没有对正义原则给出严格而公正的评判标准,那么这种一致性就不排除是偶然或虚假的,而该反思平衡所表现出的实践理性仍难以逃脱外界质疑。这里需要澄清的是,接受反思平衡的方法未必意味着要接受反思平衡的结果。在此,有必要对反思平衡指涉的对象进行明确区分:前一种质疑针对的是反思平衡的方法,而后一种质疑针对的是反思平衡的结果。尽管,相比于本体论而言,本文更倾向于从方法论层面研究围绕权利与善而展开的多重反思平衡,并非意在造成本体论与方法论的明显割裂,而是旨在为回应这两种质疑做好铺垫。

在此基础上,对于前述两种质疑理应分别作出回应:就前者而言,之所以会出现正义原则不一致的情况,在很多时候是由于没有正确运用反思平衡的方法所致,却不能就此认为反思平衡本身存在问题,更不能将这种负面效果直接归结于其所蕴含的实践理性。就后者而言,正义原则的一致性只能说明该反思平衡符合契约主义的理论理性要求,而不关乎实践理性,这是两个不同视域的问题。然而,反思平衡的有效性和说服力并非源于理论理性,而是来自实践理性。在追求实践理性的人看来,确保就正义原则达成一致并非意味着该反思平衡的理想目标业已实现,而只能说从反思平衡的达成到正义原则的得出之间存在微弱的相互关联。更何况,理论理性对反思平衡结果提出的要求门槛相对较低。虽然,绝对意义上的正义原则早已超出人类的认知范围,即便是道德实在论者也无法寻找到作为客观真理的正义原则。因为理想状态下的反思平衡是一个极限点,只可以被无限接近,

① 王元亮:《正义的论证路径考论——兼驳罗尔斯的“反思平衡”》,《东岳论丛》2013年第4期。

② 张卫明:《罗尔斯的“反思平衡法”探析》,《江淮论坛》2006年第3期。

而不能真正到达。但是,这恰好可以凸显将实践理性赋予反思平衡的价值和意义之所在。

然则,反思平衡的实践理性自始有其限度。通常而言,对权利与善的理解在人类社会中的演变是自然生发和循序渐进的。在此过程中,围绕权利与善的多重反思平衡必然要诉诸实践理性的躬行求索,却不能只依赖于此。毕竟,实践理性具有较高的自主性、变化性和偏好性,很容易陷入危险的自负,甚至引发其他严重问题。另外,对于权利与善的优先性之争而言,纯粹依靠反思平衡难以成为处理问题的自觉或常态。的确,作为一种实践理性的解决方案,围绕权利与善的多重反思平衡是科学而合理的。但是,这种方案在现实生活中却不具有权威性和强制性,因此不可能将其转化为某种必然要求。纵使围绕权利与善的多重反思平衡得以实施,也很难保证其在实践理性的引导下总会朝着正确方向发展。况且,在遵循实践理性的同时,围绕权利与善的多重反思平衡必然会带有很多人为的刻意成分,而这会使人们将问题归结于反思平衡所蕴含的实践理性本身。从这种意义上说,仅凭实践理性不足以应对现实,对此必须时刻保持警觉,否则就会造成不自量力的消极后果。事实上,对于围绕权利与善的多重反思平衡而言,最为理想的状态就是保证各种形式的理性均能够有的放矢,而不是任意发挥,直至促使相互间形成默契的协调与配合。

对于围绕权利与善的多重反思平衡而言,最值得强调的就是开放性和动态性。作为宽容原则的具体适用和表现形式,围绕权利与善的多重反思平衡必定要有利于增进吸收和接纳。尤其是考虑到存在合理的多元论事实,该反思平衡涉及的范围就会更加宽广,包含各种对权利与善的正当理解。因为只有接触到更多的深思熟虑判断,才能更加准确地发现哪种正义原则更为恰当而合理。出于这种考虑,确保围绕权利与善的多重反思平衡始终具有开放性就显得非常重要。当既有的正义原则遇到对权利与善的不同理解时,就会出现新的矛盾或张力。这时,对权利与善的不同理解作为深思熟虑的判断而出现,会迫使人们放弃当前坚持的正义原则,通过重新围绕权利与善展开多重反思平衡,对正义原则作出重新界定,进而取原有正义原则而代之,正所谓“牵一发而动全身”。

从本质上讲,围绕权利与善的多重反思平衡遵循着一种“可错论”,它随时都可能会被打破,而不可能永久保持原状。任何围绕权利与善的多重反思平衡都只是一种暂时的和谐,非但不是一劳永逸,反而会随着现实条件而变化,并需要反复矫正。这样,围绕权利与善的多重反思平衡就会始终处于“形成—运作—重构”的循环往复之中,从而不断在共识与冲突之间进行变换。正因如此,围绕权利与善的多重反思平衡将展现出鲜明的动态性特征,或者被视为一项经常性工作,为此付出的努力将会是无限期的。既然如此,那么在社群主义与自由主义之争的启发下,人们不妨尝试围绕权利与善构建一种动态的正义原则,并以开放的心态面对旧的反思平衡瓦解和新的反思平衡到来。届时,由权利与善所构成的“忒修斯之船”,必将满载正义驶向未来,而这关乎世界的存在方式和发展方向。

[责任编辑 刘京希]

刘敦愿与中国早期美术研究

郑 岩

摘要:刘敦愿的学术研究以对中国早期美术和考古的探索用力最深。他从欧洲考古学兴起和发展的历程,特别是对于古典时期艺术品的搜集与研究的历史,来讨论考古学与古代艺术研究的关系。其目标是参照西方古典美术史的体系,利用丰富系统的田野考古材料,以先秦青铜艺术为中心,建立中国古典美术的框架。刘敦愿的工作是20世纪美术史学科建设总体工程的一部分,他与其他同时代学者的努力,使得中国美术史的史料基础大大扩展,也拓宽了美术史研究的时间维度和艺术类型。刘敦愿在建设中国古典美术体系上的努力,具有开创之功。

关键词:刘敦愿;中国早期美术研究;中国考古学;中国青铜艺术;美术史

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2021.02.13

刘敦愿(1918—1997)作古多年以后,历史学家姜伯勤说:“刘敦愿先生有关美术考古与古代文明的研究,为中国艺术史学的建立,做出了奠基性的贡献,其学术创见体现出一种博大的人文精神。”^①但坦率地说,在其所处的时代,刘敦愿这个名字只在一个较小的圈子内为人所知,其学术成就很大程度上被“潮流”“风气”“体制”“系统”所遮蔽。在他去世二十多年后的今天,他的贡献才逐步显现出其深层的价值。

与许多高度“专业化”的学者不同,刘敦愿的学术研究覆盖面极为广博,他可以被看作一位考古学家或美术史家,但实际的研究领域除了古代美术考古、史前与商周考古等,还包括山东古国史、古代神话与民俗、中国古代农业和畜牧业史、中国科技史、古文献等诸多方面,尤以对中国早期美术和考古的探索用力最深。本文重点讨论他对中国早期美术研究的贡献。

一

顾颉刚1945年写作的《中国当代史学》之“美术史的研究”一节开篇说:

美术史的研究,方今正在萌芽之中。美术是一种专门的技术,非内行人,是无法深究它的历史的,而中国美术家,新的一派所学的是西洋的美术,对于本国的美术史,研究起来,当然有相当的困难;而旧派的美术家,又往往缺乏历史的观念和方法,所以中国美术史方面研究的成绩,并不十分丰富。^②

在20世纪上半叶,只有为数不多的历史学家像顾颉刚这样注意到美术史研究这个较为专门的领域。而他对于美术史的关注,也主要是着眼于通史写作。与此同时,作为近代学科意义的美术史学正在

作者简介:郑岩,中央美术学院人文学院教授(北京100102)。

① 刘敦愿《美术考古与古代文明》(北京:人民美术出版社,2007年)封底推荐语。

② 顾颉刚:《当代中国史学》,南京:胜利出版公司,1947年,第122页。关于音乐史的研究,也在“美术”的名目下叙述。据考,童书业、方诗铭也参与了该书写作,但未署名。见叶舒宪:《国学考古学的证据法研究及展望——从一重证据到四重证据法》,《证据科学》2009年第4期,第396页。

中国成长。一批西方和日本学者写作的中国美术史著作陆续译为中文,中国的艺术家和学者也在这些著作的基础上结合旧学修养,开始在民族国家的概念下重写中国绘画史。顾颉刚提到了潘天寿、俞剑华、郑昶、滕固、董书业、陈师曾等人的绘画史著述,也谈到中国营造学社对于古代建筑的调查与研究。但是,诚如其言,对于整体的中国美术史研究而言,这些成绩仍十分有限。在他看来,治美术史者应具备两个条件:其一,须掌握足够的本国历史知识;其二,须具备现代史学的眼光。关于第一点,道理不言自明。熟悉顾氏学术思想的人,也不难明白他第二点所说的“历史的观念和方法”指的是不为传统史学所束缚的新的学术理念。环顾当时的学界,顾颉刚深感同时具备这两方面条件的人才十分稀缺。

在顾颉刚这部书写作之前的一年,刘敦愿从国立艺术专科学校毕业,开始了他的学术生涯。从刘敦愿的学习经历和后来的研究来看,他是一位在很大程度上同时具备顾氏所举的两个条件的为数不多的学者。刘敦愿,字子舒,1918年6月24日生于湖北汉阳。其曾祖父刘传莹,字椒云,清道光十九年(1839)举人,经学家,官至国子监学正,于《清史稿》有传^①。其父刘人劭,字少淮,是一位铁路职员,曾参加同盟会。在这样一个家庭环境中,刘敦愿颇受新学影响。他幼时喜爱读书、绘画,曾就读郑州扶轮小学和扶轮中学。1939年,刘敦愿在昆明考入国立艺术专科学校西画科^②,随留法归国的秦宣夫教授学习素描。受秦宣夫影响,刘敦愿开始从古代艺术的角度接触到西方考古学知识。不久,他认识到自己的气质与禀赋更适合学术研究,而不是做艺术家,便逐步将精力转向学术。他最早的兴趣集中在西方美术史,但战时外来资料颇不易得,而当时国立艺专所在的四川巴县(今属重庆)可以见到汉代画像砖等古代文物,他便转向对中国美术史的学习。由国立艺专校区磐溪过嘉陵江,是中央大学所在的沙坪坝。期间,刘敦愿定期渡江旁听中大丁山教授“商周史”等课程,颇得其嘉许。在丁山指导下,刘敦愿花大气力埋头研读先秦文献,为日后的学术研究打下了坚实的基础。

刘敦愿1944年从国立艺专毕业,曾在蒙文通任馆长的四川省立图书馆工作,并在学术上得其引导。次年,刘敦愿又在迁于成都的齐鲁大学旁听考古学家吴金鼎讲授“田野考古学”。吴金鼎早在1928年就于山东历城龙山镇城子崖(今属章丘市)发现新石器时代的“黑陶文化”(今称山东龙山文化、典型龙山文化或海岱龙山文化),参与了中国第一部田野考古报告《城子崖》的编写。后跟随对考古地层学有重要贡献的英国埃及考古学家彼特里教授(William Flinders Petrie)参与巴勒斯坦的发掘工作,并获伦敦大学博士学位。吴金鼎的课程,可能是刘敦愿最早受到的考古学训练。1947年,经丁山推荐,刘敦愿受聘于青岛山东大学中文系,讲授“历史文选”等课程,同时协助丁山的研究。1953年5月,他从山大中文系转入历史系。同年8月,进入文化部社会文化事业管理局、中国科学院考古研究所和北京大学联合举办的第二期考古工作人员训练班学习,参加了洛阳烧沟汉墓发掘。他还得到王献唐、顾颉刚、徐中舒、沈从文和董书业等学者的提携,在史学界、考古学界、美术界交游颇广。

刘敦愿对于田野考古有着极大的热情。1950—1960年代,他在山东日照、五莲、即墨、临沂、胶县等地从事史前和商周遗址的调查。他根据一幅高凤翰款博古图的线索,找寻到胶县三里河遗址^③,在学界传为美谈。他对于日照两城镇玉坑的调查^④,以及所发表的两城镇龙山文化兽面纹玉觚(或称圭)^⑤等,是研究同时期玉器十分关键的材料。同一时期,他还发表了多篇论山东龙山文化的文章,也是较早注意到大汶口文化陶器特征的学者,对建立山东新石器时代考古学文化序列有着重要贡献。

^① 《清史稿》卷四八〇《儒林·刘传莹传》,北京:中华书局,1977年,第13157页。

^② 该校在抗日期间由北平与杭州两所艺专合并而成。

^③ 刘敦愿:《根据一张古画寻找到的龙山文化遗址——山东胶县北三里河遗址调查小记》,《刘敦愿文集》,北京:科学出版社,2012年,第403—407页。刘敦愿的部分文章,在收入其自选集《美术考古与古代文明》时,标题有所调整,文字也有所修订。以下所引其原文,只注明《刘敦愿文集》的版本信息,不再另外注出论文最初发表和转载的版本信息。

^④ 刘敦愿:《有关日照两城镇玉坑玉器的资料》,《刘敦愿文集》,第410—413页。

^⑤ 刘敦愿:《记两城镇遗址发现的两件石器》,《刘敦愿文集》,第408—409页。

“文革”期间,刘敦愿家庭受到严重冲击,被迫中断学术工作,但他仍利用业余时间积累资料,为以后的研究工作做准备。经过刘敦愿等学者多年的努力,1972年春,山东大学历史系考古专业创建,他出任教研室主任,为开展教学工作筚路蓝缕,殚精竭虑,先后组织和参与山东泗水尹家城、日照东海峪、临淄齐故城等遗址的发掘。他亲自承担“商周考古”“美术考古”等课程,始终注重田野考古的教学和实践,从不以个人长短来限定学生的发展,使得山大考古专业的教学与研究水平稳步提高。今天活跃于考古界的于海广、白云翔、栾丰实、杜金鹏、方辉、许宏等,都是他指导的学生,倪志云、李清泉、毕斐等美术史学者在年轻时也受其亲炙。

1980年代,刘敦愿的行政工作减少,研究进入高峰时段,发表了大量论文。1994年,其自选集《美术考古与古代文明》经热心的台湾同行推荐,由台北允晨文化有限公司出版。1997年1月15日,刘敦愿因肺心病抢救无效,逝世于济南,享年79岁。2007年《美术考古与古代文明》简体字版由人民美术出版社出版。2012年由科学出版社出版的《刘敦愿文集》收录论文115篇,可以反映其研究的总体面貌。他在晚年基本完成的古籍整理项目《齐乘校释》,由其学生刘伯勤等补充完善,也在2012年由中华书局出版,并在2018年出版了修订本。刘敦愿论文的另外几种选本,目前正在编辑中。

二

刘敦愿学术功底深厚,视野开阔,涉猎极广,但其终生矢志不渝的是对以青铜艺术为核心的中国早期美术的研究。他的《考古学与古代艺术研究》一文,初稿成于60年代初,经数易其稿,才在1986年发表于《文史哲》杂志。这是他唯一直接从理论角度阐述其学术理念的文章,尽管他私下曾说到对该文不甚满意,但仍可作为探讨其基本学术主张的入口。

该文所说的“考古学”,“指的是现代意义的考古学,即以田野考古学方法作为基础的考古学”^①,而不是传统的金石学或西方的铭刻学。刘敦愿对古代艺术的研究,不再局限于传世品或零散出土的古代遗物,而是20世纪以来科学调查和发掘所得的考古材料。他指出:

现代考古学强调地下出土资料的完整性,把古代艺术品看作共存关系中的一个组成部分,与其他的各种遗物互相印证,反对过去那种只重艺术品而舍弃一般遗物的错误做法。为此,必须把古代艺术品同产生它们的特定的社会土壤与历史条件密切地结合起来,这样,就为古代艺术的研究提供了客观的科学基础。^②

由于考古材料最大限度地保留了历史遗存的物质性原境,用好考古材料,可以使美术史的研究基础得到根本性的更新。该文将“艺术”一词界定在造型艺术的范围,即通常所说的“美术”。他提到,美术包括“建筑、雕塑、绘画与工艺美术”^③。这是20世纪初以后中国所接受的西方“美术”固有的分类。尽管这种分类方式只是在欧洲特定的历史背景和现实条件下形成的,但在当时的确使得中国美术史的研究不再局限于原有的书画史传统,而扩展到更多的门类,也使得中国艺术与西方艺术具有了一种比较研究的平台。“考古学”与“美术”这两个概念,均是“新学”的组成部分,刘敦愿的学术道路,也就是在这种新的学科构架下展开的。

刘敦愿从欧洲考古学兴起和发展的历程,特别是对于古典时期艺术品的搜集与研究的历史,来讨论考古学与古代艺术研究的关系。这显示出他多年的一个目标,即参照西方古典美术史的体系,利用丰富系统的田野考古材料,以先秦青铜艺术为中心,建立中国古典美术的框架。

刘敦愿的自选集题为《美术考古与古代文明》,其中“美术考古”一词,源于郭沫若所译德国学者

① 刘敦愿:《考古学与古代艺术研究》,《刘敦愿文集》,第4页。

② 刘敦愿:《考古学与古代艺术研究》,《刘敦愿文集》,第8页。

③ 刘敦愿:《考古学与古代艺术研究》,《刘敦愿文集》,第3页。

米海里司(Adolf Michaelis)《美术考古一世纪》一书^①。他早年学习油画,深知古典美术是欧洲艺术最为重要的渊源。他逐字逐句反复研读米氏的书,在考古学与美术史学两个学科交流不足的情况下,“美术考古”(Kunstarchäologie)一词为身在考古界而又有志于美术史研究的刘敦愿提供了一个名正言顺的术语;更重要的是,他从中为中国早期美术史的写作,找到了西方古典美术这个参照系统。他还认真研读过多种古典学著作,如希罗多德的《历史》、修昔底德的《伯罗奔尼撒战争史》、塔西托的《历史》、温克尔曼的《古代美术史》等,获得了西方古典历史的基础知识。

刘敦愿早年在巴县已接触到汉代画像砖、石的材料,而山东汉代画像石的材料更为丰富。他虽有多篇文章论及山东汉代画像的问题,但却并未以此作为重点。刘敦愿还曾得到史学家童书业的信任,1956年前后,协助童氏修订《唐宋绘画谈丛》一书^②,但他也没有由此转向对绘画史的研究,而始终专注于中国青铜艺术。

宋代兴起的金石学在商周青铜器研究方面成就斐然,如在定名、分类、铭文释读等方面都积累了丰厚的经验,但其主要目标在于补助经学。近人将青铜器的研究纳入史学和考古学的框架,但于其艺术价值,仍是最为薄弱的一环,也被研究者视为畏途。20世纪有大批学者和艺术家致力于开拓中国艺术的视野,如鲁迅收集汉画拓片,郑振铎收集古代版画和陶俑,张大千等人调查敦煌,都有不同的贡献。但像刘敦愿这样全面利用考古材料,自觉而系统地研究青铜艺术者,却为数不多。在当时的考古学界,他的努力常常为人所不解,甚至为少数同行讥笑。但他认为,如果不理解青铜器艺术,那么对后来中国艺术的研究就缺少了重要的基础。他指出,商周青铜器多礼器与兵器,乃王室和贵族为“国之大事”而造,是当时物质和精神文化最集中的体现,青铜艺术“就世界范围来说,它自成一格独立的体系;就中国古代造型艺术来说,它曾居于压倒的优势,并给其他部门(如绘画、雕刻与书法)种种影响”^③。因此,他从年轻时起,最大的目标便在于从青铜艺术中探寻中国艺术的根基。

商周青铜器奇伟诡谲,高古幽远,意义暧昧难明。刘敦愿知难而进,所凭依的是扎实的传统文献功底和开阔的学术视野。他回忆丁山时曾说:“他教导我要老老实实在地读书,要‘读书’知之,而不要‘翻书’知之。从先秦典籍读起,一本一本地读,一个字不落地读,因为一个字就是一个问题,秦汉是一句话一个问题,魏晋以下一段一个问题,唐宋以下往往是一篇说明一个问题了。他谆谆教导,先秦典籍是重点所在,祖国传统文化的源头,也是为人处世的根本,一刻也不能忘。当然丁先生也不是教我走‘读经’的老路,根据他的治学经验,读书与资料工作之外,还要选择几种传统与现代的科学,与古史研究有关的,依次一一专攻,多一门学问就多一把开门的钥匙,这样,学问也就能够成其博大精深了。”^④文献与其他相关科学并重,这两个方面确是他后来治学最重要的基础。

刘敦愿对青铜艺术的研究主要集中在如下几个方面:

其一,逐一论述青铜器饕餮(兽面)、鸱鸢、鹰、虎、豕(豨)、牛、鹿、獬、鸡、蝉等动物母题和勾连纹、圆涡纹等几何纹样的形式与意义。

学界关于青铜艺术母题和纹样的研究,有两条基本路径,一部分学者重视形式分析,主要通过寻找纹样变化的规律,建立其年代序列和风格谱系,但他们大多不涉及甚至有意回避纹样的文化意义;另一部分学者则认为青铜器动物纹样蕴含着深刻的宗教意义,在祭祀活动中有着特定的功能。前者重视对器物本体的研究,后者则注重与外部文化因素的联系。刘敦愿不在形式和意义上单选一端,而兼顾了内外两个方面,既以其美术史家独有的目光,对器物形态和纹样加以细致的观察和分析,同

^① 该书德文版初版于1906年,是综述19世纪古典考古学发展史的早期著作之一。尽管这只是一本比较通俗的著作,但却在中国产生了重要影响。对于这个问题的讨论,见郑岩《论“美术考古学”一词的由来》,《美术研究》2010年第1期,第16—25页。

^② 童书业1957年3月12日在该书“著者说明”中对此有明确的说明,见童书业著,童教英编校:《童书业美术论集》,上海:上海古籍出版社,1989年,第367—374页。

^③ 刘敦愿:《中国早期的雕刻艺术及其特点》,《刘敦愿文集》,第13页。

^④ 刘敦愿:《〈美术考古与古代文明〉自序》,《刘敦愿文集》,第888页。

时也认为大部分母题和纹样蕴含着特定的宗教意义。

刘敦愿分析了多种兽面纹的共性与个性,指出:“中国古代鼎彝重器之上,兽面纹样运用得如此普遍,不无可能也寓有神明的无处不在,临鉴在上,主宰着人间祸福的含义,至少从艺术构思的角度来考虑,似乎是不妨作如是观的。”^①“这种程式化了的组合,既是一种装饰方法,然而也不无可能寓有某种有待探明的深刻含义。因为它明明在显示一之可以剖分为二,而合二又可以为一的,其中似有某种哲理存焉。……疑是企图表现宇宙万物之间的对立统一关系”^②,“中国古代哲学中的阴阳五行学说,研究的就是这种种相反相成的微妙关系与互相转化。专门成学虽在战国秦汉时期,估计在野蛮与文明之际的‘虞夏商周’,也应有所萌芽,并在艺术上也有所表现,兽面纹样的这种奇异组合关系是否便是,很值得考虑。”^③他在努力发掘各种可能性的同时,又不妄下结论,指出:“古代艺术品的装饰因素,往往相当浓厚,表现在青铜器上尤其如此,因此如何使之与内容区分开来,也为我们提出了难题,求之过深,不免‘望文生义’,必然失之牵强附会;如果其中有些确乎是有所为而发,视而不见,不加重视,也难免遗憾。”^④

刘敦愿重视图像材料与传统文献的互证,同时,也注重对文献有效性的审核。例如《吕氏春秋·先知览》中对于“周鼎著饗饗,有首无身”的记载,金石学家援以命名商周青铜器上最常见的兽面纹。而刘敦愿注意到,此类纹样许多是有身体的,只是隐而不彰,《吕氏春秋》的描述与实物所见不符。由于“文献不足征”,刘敦愿提倡综合运用各种材料,“交叉火网打目标”。他采用《隋书·东夷传·流求国》“人间门户上必安兽头骨角”以避邪驱鬼的记载作为旁证,来论证兽面纹的含义^⑤。表面看来,这条文献与商和西周的距离比《吕氏春秋》更为遥远,但是,其背后却有视觉形式的分析作为基础,也反映出他对于民族学材料的重视。又如,他利用商周文字来补充这一时期绘画材料的不足,指出:“语言的譬喻与概括,寓有深意,然而由来久远,估计古代青铜器装饰艺术上有所体现,或不致有如一般想象之简单。”^⑥如此由文字与纹样在形态上的相似性,推想到二者更深层的联系,极具启发性。在关于祭祀用豕的分析中,他重视母题与祭祀仪式的关系,又注意结合动物学知识。在关于勾连纹的讨论中,他追溯了纹样与编织技术的关系。他对民族学、神话学材料的利用,乃至晚期笔记中史料的采用,时时可见。

第二,在史前文化中追溯青铜艺术的渊源。

刘敦愿结合对山东地区的田野调查,撰写了多篇文章讨论史前艺术,并处处留意史前艺术与青铜艺术的联系。他在1959年发表的《论(山东)龙山文化陶器的技术与艺术》一文^⑦,详细论述陶器制作技术与器物形制、装饰和色彩内在的关联。他认为山东龙山文化“爱好单纯的颜色是其特点”,各种颜色的陶器都是“有意识的制作”,其中外加白色陶衣的黄陶和红陶鬲“大约是模仿白陶鬲,可能这种白色泥土难得,所以才这样做的”。^⑧他还敏锐地注意到薄胎黑陶的缺点,即由于制作过于薄巧而易碎,违反了陶土的性能。这些看法在今天仍不失其价值。该文的讨论还结合了对山东即墨县西城汇村土法烧制黑陶调查的材料,可视为实验考古学的先声,也与时下相当新颖的“技术艺术史”不谋而合。

在《大汶口文化陶器与竹编艺术》一文中^⑨,技术的视角进一步得到发展。《论古代仿匏器皿及其

① 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第146—147页。

② 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第147页。

③ 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第147页。

④ 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第147—148页。

⑤ 刘敦愿:《饗饗(兽面)纹样的起源与含义问题》,《刘敦愿文集》,第157页。

⑥ 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第147页。对于这个问题更详细的讨论,见刘敦愿:《商周时期的象形文字、纹样与绘画》,《刘敦愿文集》,第24—36页。

⑦ 刘敦愿:《论(山东)龙山文化陶器的技术与艺术》,《刘敦愿文集》,第115—131页。

⑧ 刘敦愿:《论(山东)龙山文化陶器的技术与艺术》,《刘敦愿文集》,第121页。

⑨ 刘敦愿:《大汶口文化陶器与竹编艺术》,《刘敦愿文集》,第108—112页。

艺术构思》贯穿了史前与青铜时代^①,以现存器物倒推有机质器物大量使用的可能性。《试论中国青铜时代艺术中的东方史前文化因素》一文^②,则清晰地论述了山东史前文化对中原青铜艺术的贡献。刘敦愿对于史前艺术的研究,并不局限于山东地区的材料,《论鸛鱼石斧图的艺术性及其他》^③及《彩陶盆舞蹈纹样研究》^④等,将眼光扩展到整个黄河流域。

第三,通过对战国画像铜器和汉代艺术的研究,探求青铜艺术的转变与影响。

刘敦愿系统收集了战国时期带有刻划、镌铸和镶嵌的绘画性图像的铜器资料,他将这类图像看作青铜艺术向汉代转变的重要一环,称之为“画像青铜器”。他先后分析了狩猎、采桑、舟战、鸟蛇相斗、庭院植树与养鹤等题材,解释了这些图像在绘画语言上的特征,并对其中许多主题提出了新的解释。在雕刻艺术方面,他独具慧眼地发现了《周礼·考工记·梓人为筍虞》篇的理论价值,并结合《庄子·达生》篇“梓庆削木为鐻”和考古材料,对这篇重要文献进行了详细阐释^⑤。他还对西汉湖南长沙马王堆帛画和棺画^⑥、河北定县122号西汉墓出土的金错狩猎纹铜车饰^⑦和多种汉代画像砖石的题材进行了讨论。这些研究,揭示出商周青铜艺术对后世的影响。

第四,在上述研究的基础上,讨论早期古典艺术的一般性问题。

从诸如《试论中国古代绘画中的透视观》^⑧、《试论青铜器的动物纹饰的对称法则问题》^⑨等文章,都可以看到刘敦愿从整体上重新思考中国早期美术史形式特征的尝试。在《中国早期的雕刻艺术及其特点》一文中^⑩,他指出在佛教进入之前,中国像古代两河流域、早期基督教、伊斯兰教一样,存在着对于偶像的禁忌,故以偶像为中心的雕刻艺术不够发达。这篇文章已经涉及中国早期艺术最为关键的一个问题,由此发展下去,可以对早期中国美术自身的特征和发展逻辑获得更为深入的认识。

由于青年时代接受过绘画的训练,刘敦愿对艺术语言有独到的理解,对图像有十分敏锐的洞察力,他长于视觉分析,往往能言他人之所未言,发他人之所未发。一个典型的例子是他对山东龙山文化黑陶器竹节状结构的讨论。有研究者认为黑陶豆竹节状的柄部可证明山东古代确曾有竹子存在。他审慎地提出商榷,认为“因为豆柄,还有某些其他器物(如陶杯之类),器表之作竹节形态,应是一种装饰手法,是对那种层层平行的弦纹的一种灵活处理,未必就是截取竹节直接制作器物,然后陶器又进行了模仿。”^⑪他将陶器上轮制形成的细密弦纹与器表凸起箍节之间形式上的关联,从制作技术等内部因素加以分析,注重艺术语言自身的规律,富有说服力。《中国古代绘画艺术中的时间与运动》^⑫等文章,时时处处有着精彩的洞见,皆是作品细读绝好的案例。

刘敦愿在对中国古代艺术的讨论中,常常以其他民族的材料为参照,例如他论及商代青铜器一首双身的纹样,即以古代希腊瓶绘中神化的动物和近代印第安人建筑物上的木雕作为比较^⑬。这类的例子极多,既说明他对于外国美术史材料的娴熟,也说明他试图从文化比较的角度来理解中国艺术。在不同学科的交叉中,他的眼光是双向的,既重视借助其他学科的知识,运用多重证据,从多种

① 刘敦愿:《论古代仿斲器皿及其艺术构思》,《刘敦愿文集》,第72—79页。

② 刘敦愿:《试论中国青铜时代艺术中的东方史前文化因素》,《刘敦愿文集》,第259—270页。

③ 刘敦愿:《论鸛鱼石斧图的艺术性及其他》,《刘敦愿文集》,第95—99页。

④ 刘敦愿:《彩陶盆舞蹈纹样研究》,《刘敦愿文集》,第100—107页。

⑤ 刘敦愿:《〈考工记·梓人为筍虞〉篇今译及所见雕刻装饰理论》,《刘敦愿文集》,第80—93页。

⑥ 刘敦愿:《马王堆西汉帛画中的若干神话问题》,《论马王堆一号汉墓黑地彩绘棺图像》,《刘敦愿文集》,第321—331、332—343页。

⑦ 刘敦愿:《西汉动物画中的杰作——定县金错狩猎纹铜车饰画像分析》,《刘敦愿文集》,第344—349页。

⑧ 刘敦愿:《试论中国古代绘画中的透视观》,《刘敦愿文集》,第48—56页。

⑨ 刘敦愿:《试论青铜器的动物纹饰的对称法则问题》,《刘敦愿文集》,第246—258页。

⑩ 刘敦愿:《中国早期的雕刻艺术及其特点》,《刘敦愿文集》,第13—23页。

⑪ 刘敦愿:《大汶口文化陶器与竹编艺术》,《刘敦愿文集》,第109页。

⑫ 刘敦愿:《中国古代绘画艺术中的时间与运动》,《刘敦愿文集》,第57—66页。

⑬ 刘敦愿:《青铜器装饰因素与纹样含义》,《刘敦愿文集》,第144页。

维度发掘青铜艺术的意义;又将青铜器的造型和纹样看作史料,拓展出对于古代国族、神话、农业、畜牧业、环境等方面的讨论,探讨后世民俗、民间美术的渊源,视野极为开阔。

三

在人文科学的“图像转向”被学术界热议,公众对于博物馆艺术展览的热情持续不减等背景下,美术史学科的发展正面临着重要的历史机遇。在这个时候,我们回望刘敦愿的学术研究,当然不难发现其价值之所在。但刘敦愿生前却是一位寂寞的独行者,其外部学术资源相当有限。分析总结其原因,对于相关学术史的研究也是必要的工作。

刘敦愿评论乃师丁山为学,是由小学入经学,再由经学入史学^①。从这种学科视角来看,刘敦愿则是从艺术实践出发,进入历史学和考古学,晚年主要精力再次回归到美术史的研究上。这样一种复杂的结构,不是通过科系划分清晰的专业化教学建立的,而与他个人的理想、选择、机缘密不可分。刘敦愿为人诚恳豁达,温厚谦让,不喜经营,不立门户。他在研究中不趋热点,不争风头。他有方闲章,文曰“宁为牛后”,可谓夫子自道。1950年代,山大历史系人才济济,在诸如古史分期、农民战争等问题的研究中风生水起,各领风骚。刘敦愿作为“小字辈”,几乎完全远离这些讨论。尽管他早在1960年代初已居于龙山文化研究的前沿,但后来当学界兴起关于文明起源等问题的热烈讨论时,他却很少发声。刘敦愿还在很大程度上保持着一位艺术家的性格与热情,他兴趣广泛,不专一宗,除了美术史、考古学和历史学的论述,他还撰写了大量长短不一的文章,讨论农业史、畜牧史、鸟兽草虫,乃至神话、民俗、民间艺术等诸多方面。他长期以一种个人化的状态,游弋于多个学科的边缘和交叉点上。刘敦愿这种“不识时务”的天真,在壁垒森严的学术环境中,很大程度上成为他的“短板”。

刘敦愿本人自我认定为考古学者。作为山东大学考古专业的创建者,他作出了无可替代的贡献,使得该校的考古学教学与研究始终坚定不移地建立在田野工作的基础之上。刘敦愿还曾担任中国考古学会理事、山东考古学会副理事长等职。但他绝不是一名“考古匠”,他对田野考古学意义的认识,来自他对学术史深入的思考和广博的学术视野。实际上,刘敦愿在世时,在考古学界并不占有显赫的地位,“主流”考古学界将其视作“异类”者不乏其人。他在考古界重要杂志上发表的文章,多限于调查报告,即局限于材料本身,而反映其学术观点和思想的大量论文,不得不辗转发表在各种不同性质的刊物和文集中。即使专门研究青铜器的论著,在关于学术史的陈述中,也多是一带而过,不能充分看到其研究的价值。这当然与他的性格、机遇不无关系,但更深层的原因是受制于学科之间的壁垒和学科的发展阶段。

20世纪的中国考古学,成就斐然,世界瞩目,但同时也家法森严。中央研究院历史语言研究所下属的考古组自殷墟发掘伊始,即建立了一套机构化、制度化的工作机制。这种传统,一直发展为新中国成立后长期存在的各级别考古研究院所。这些行之有效学术机构和制度是中国田野考古学最主要的力量,做出了历史性的贡献,但客观上也使得其他研究传统和范式边缘化。

历史语言研究所建立之初,即秉承傅斯年“中国兰克学派”的道路,以“动手动脚找材料”为主要手段,以“实证”为唯一标准。傅斯年之所以选择这种19世纪末的史学主张,目的在于继“疑古”风潮之后,更新中国史学的材料基础,从文化上重新建立国民的信心^②。但中国考古学者很少注意到,20世纪初,兰克学派在西方即受到许多批评。人们也很少知道,傅斯年晚年已在反思自己的主张,“对获得客观性知识可能性的乐观发生了巨大变化”^③。田野考古材料的迅速增长,为中国考古学赢得了国际性的荣誉,大批考古工作者信心满满,但另一方面,也使得其中的许多人极少关注其他相关学科

① 刘敦愿:《回忆丁山先生》,《刘敦愿文集》,第876页。

② 对于这个问题的讨论,见王汎森:《傅斯年——中国近代历史与政治中的个体生命》,王晓冰译,北京:生活·读书·新知三联书店,2017年,特别是第128—139页。

③ 王汎森:《傅斯年——中国近代历史与政治中的个体生命》,第224页。

的发展变化。在阐释层面,宏大叙事的话语体系和粗糙的科学主义倾向至今仍时有所见。

刘敦愿年轻时没有机会参与系统的田野发掘和集体性研究项目,只能以个人之力,从事相关的田野调查。到山大考古专业创建时,他已不算年轻,无力从头做起。他在田野考古训练上缺少师承,技术方面始终难以称得上专家,无论是地层学、类型学,还是后来主导性的“区系类型”研究,他都缺少足够的发言权。他虽然很早就熟读蒙特留斯(Oscar Montelius)的《先史考古学方法论》,但却很少在研究中遵从类型学的写作范式,而活跃的艺术因素也的确不是仅靠类型学就能捕捉到的,还必须立足于更为宽厚的学术基础,寻求更加精微、多样的表述。随着考古教学与研究的日益专业化和单一化,许多考古学同行并不习惯刘敦愿旁征博引、文思纵横的行文。

刘敦愿指出:“从欧洲近代考古学的发展与古代艺术研究的关系来看,二者互相促进,互为因果。”为说明这一点,他特别举出郭沫若对米海里司《美术考古一世纪》的翻译为例证,指出郭氏需要必备的考古学知识时,“不是译读一本考古学通论,而是这本关于古代艺术研究的专著,并且认为获益匪浅,这个问题不是很值得我们深思吗?”^①他认为,在欧洲,古典艺术品的搜集与研究,曾是现代考古学的先驱,而古代艺术研究在更高的基础上,是可以重新作用于考古学的。如他提到很多图像材料可以补充实物材料之不足,对于复原古代社会有着重要意义;他还呼吁考古学家加强艺术修养,“大体通晓艺术各部门的一些特点与发展规律”^②。可惜的是,对于考古学而言,这种呼声的传播,实在太微弱了。

另一方面,美术史作为一个人文学科,在20世纪不像考古学那样有着迅猛的发展,而长期呈现为一种“学科史”。值得注意的是,刘敦愿在《考古学与古代艺术研究》一文中,几乎不使用“美术史”一词。尽管他的许多研究在今天来看毫无疑问属于美术史的范畴,但他的研究仍与当时主要活跃在各美术院校的美术史有着极不相同的面貌,而“过早地”呈现为一种历史学的特征。当时的美术史研究仍与美学、美术批评界限不明,强调与艺术创作的互动,对古代美术的研究以卷轴画为主流,少量学者涉及宗教美术,于更早的青铜时代和石器时代,则很少有人问津,因此,当时美术史界的学者多将刘敦愿看作一位考古学家。

刘敦愿数十年坚守研究古代美术的理想,他可以说是一位“错时”的美术史家。如果我们仅仅囿于考古学的视野,是难以全面理解他在古代美术研究方面的贡献的。刘敦愿的工作可以看作20世纪美术史学科建设总体工程的一部分,他与其他同时代学者的努力,使得中国美术史的史料基础大大扩展,也拓宽了美术史研究的时间维度和艺术类型。刘敦愿在建设中国古典美术体系上的努力,具有开创之功。

毋庸讳言,刘敦愿在学术上的局限也是明显的。例如,如何更加系统地利用考古学材料,将考古学所建立的时空框架与美术史的问题进行更有机的对接,是他已经注意到,却未及充分展开的课题。又如,由于难以及时了解国外美术史研究的基本情况,他所使用的美术史研究概念和框架相对陈旧,也未及充分结合中国材料,对于外来的学术工具进行自觉的批判性研究,但是,这与其说是他个人的遗憾,倒不如说是整个学界需要认真思考的问题。

时至今日,中国学术界对于早期中国美术史的研究仍较为薄弱。汉代以下中古美术的研究近年来有显著的发展,但先秦与史前美术史的研究,仍投入力量不足,中国古典时代的美术整体面貌仍不够清晰,这与日益丰富的考古材料极不相称。而美术史的概念、问题、理论、方法、框架都需要结合中国的材料进一步讨论和发展。在这样的情况下,刘敦愿的学术遗产就值得我们特别加以重视。

[责任编辑 孙 齐]

① 刘敦愿:《考古学与古代艺术研究》,《刘敦愿文集》,第7页。

② 刘敦愿:《考古学与古代艺术研究》,《刘敦愿文集》,第11页。

Abstracts

Between Democracy and the Mass Line: The Historical Retrospection

and Visionary Prospect of the Relation between Chinese People and the State

Philip C. C. Huang

Present-day academic discourse is generally anchored on the ideology of either classical Western liberal-democracy or classical Marxism-socialism, including the “mass line” tradition of the Chinese Revolution. This article seeks to integrate and go beyond both of those, from a retrospective-historical as well as a prospective-visionary point of view, to argue for participation of the people, neither simply “democracy” – i.e. “rule by the people” as juxtaposed against “rule by the king”, or rule by “the masses” or “the mass-line”. The term people’s participation in fact best captures the relevant parts of the Chinese historical tradition and also meets China’s present-day needs, by capturing the lofty ideal avowed in both the state and party constitutions of aiming toward “the fundamental interests of the greatest majority of the Chinese people”. In the past forty-plus years, the state in China has in fact yielded enormous powers and rights to the people, including management powers and rights over cultivated land to peasants, the rights and powers to the (rural and urban) people to establish private enterprises and businesses in the marketized economy, and, within its system of governance, adopted very widely the interactive principal-agent mode of operation and incentives, both among different levels of its government, and between the government and society. Further combining of such strong state leadership with active participation of the people can become also a major counter against the longstanding problem in Chinese governance of “bureaucratism,” and contribute toward developing an even more distinctive mode of Chinese governance.

Paradox in the Public and Private:

Mechanisms of Morality in Contemporary Chinese Society

Li Xiangping, Yang Yang

The division of morality into public and private spheres has been a focal point in academic discussion regarding Chinese society. Looking at the issue historically, traditional, public morality has always been the national, political morality, and modern intellectuals have sought to link public morality to a sense of national independence and revival. The overall tendency has been to afford the idea of public morality a position of priority, and individual morality is either neglected or conflated with the former.

Yin-yang Philosophy Found in the Excavated Silk Version of the *Inner Canon of Huangdi*

Bai Xi

The Mawangdui version of the *Inner Canon of Huangdi* shows how yin-yang philosophy was applied to social and political thought since the Spring and Autumn period. It set forth important philosophical tenets that can also be found in various forms in *Guanzi* and *Lv’s Commentaries of History*. Connecting all these works is a very clear thread of yin-yang thought, but we should still understand these works to be primarily Daoist, and not belonging exclusively to the Yinyang School. Even before Zou Yan founded the Yinyang School, the ideas

themselves already existed in philosophical discussion. This phenomenon demonstrates the strong relationship between Zou Yan, his Yinyang School, and Daoism.

The Tactics of Sage and the Driving Force in Attending Virtue:

Confucian Views on Reputation

Gou Dongfeng

One of the central ideas of Confucianism has always been on “correcting names” (*zheng ming*). “Ming” of this phrase has three possible meanings: name, status, and reputation. The Han dynasty scholars concentrated their scholarship on developing the idea of name, while the Neo-Confucianists concentrated on the idea of status. In fact, the idea of reputation is also of great significance to Confucianism, which is often concerned by litterateur and historians. In a word, there are two aspects of Confucian thinking on reputation. The first one is establishing an education system of *ming* on the basis of the discovery that ordinary people cannot live without reputation. The second one is to pay attention to the nature of reputation as “decisions made by others”, so that the moral freedom of “decisions made by oneself” can be achieved through reflection. The revelation of these two thoughts is helpful for us to understand more the Confucian politics and virtue more concretely.

Comments on the Theory of Classification and Periodization of Confucian Classics

Huang Kaiguo

The periodization and division of the different schools of classical Confucianism is an important issue in the history of Confucianism. The ministers of Siku Library put forth the idea of “two schools and six periods”, but there was no reason for the division, and the division was incomplete. Since then, there have been there have been more than ten different theories of division, including two-period theory, three-period theory, four-period theory, six-period theory, seven-period theory, nine-period theory, ten-period theory, twelve-period theory, and two-period theory, three-period theory and four-period theory. These theories have the significance of correcting the mistakes of the ministers of Siku Library, but due to the limitations of the times and academic schools and other reasons, there are still different theoretical deficiencies. Most of these theories do not deal with the relationship between distribution and installment, let alone the fundamental issue of the basis of distribution and installment. However, if we don't solve the basis of distribution and staging, there will be no basis for distribution and staging, and we cannot reasonably explain the distribution and staging of Confucian classics. Therefore, although the existing theories of distribution and staging have different opinions, they are not convincing.

The Rise of Literary Descriptions of Governmental Institutions at the End of the Han Dynasty

Huang Zhen

China has a long history of providing detailed accounts of its own governmental institutions, but there is a lack of systematic research on this topic. This literary trope came to fruition in the mid to late Han dynasty, with many works attempting to copy *The Rites of Zhou*. One important early example was Hu Guang's *Explanations of the Han Officials*. This work was an immediate success. Since him there have been many more works, expanding both on his foundation and on this entire genre as well.

A Guess as to Who is Buried in the Xinzhou Jiuyuan Hillock Tomb from the Northern Dynasties Zhang Jinlong

The Xinzhou Jiuyuan Hillock Tomb is one of the most significant recent discoveries in Northern dynasty archeology. Since the tomb has long since been plundered by the time of its discovery, figuring out the identity of the occupant is difficult. After researching tombs of similar scale from the Northern dynasties, and consulting historical records about the political, economic, and social circumstances of that era, we have concluded that the occupant belonged to the highest levels of the ruling class of the Eastern Wei or Northern Qi regimes. After making an extensive list of possible candidates and eliminating the unlikely or impossible ones, we found that the most likely occupant of this tomb was She Digan, the brother-in-law of Gao Huan, the founder of the Northern Qi dynasty.

***Guangcheng Song*, Eastern Han Rites, and the Evolution of *Fu*-style Literature** Jiang Xiaoguang

When Ma Rong wrote *Guangcheng Song* and presented it to the emperor, his intention was to reinstate the ancient ritual of hunting. Ostensibly it was an imperial hunting ritual, but in effect it was an opportunity for the emperor to review his troops, issue new orders to high-ranking generals and officials, announce policy, and strengthen the relationship between the court and the military. Unfortunately, his work was critical of the ruling class and he ended up offending the family of the empress. Because much Han dynasty *fu* literature also happened to be about imperial hunting expeditions, and he had offended the rulers with an essay about hunting rites, this event permanently damaged the development of *fu* literature.

Han Yu's View on Yi and Xia and its Impact on His "Ancient Prose" Thought Liu Ning

Han Yu's ideas about the relationship between Yi (Barbarian) and Xia (Chinese) greatly influenced his advocacy of the "Ancient Prose" movement. The crux of his view was that China should eliminate the influence of "foreign thought" in the form of Buddhism, and embrace "Chinese thought". His concept of "Chinese" was not one of Chinese ethnicity or culture, but rather one of Chinese nationality. He also did not limit his concept of Chinese-ness to Confucianism, but expanded it to include other native strains of philosophical thought and literary creation. His radical new ideas toward Yi versus Xia went beyond his Ancient Prose Movement predecessors' simple idea of returning to an older style of literature. Han Yu wanted this new movement to engender a new style of literature that paid equal attention to belles-lettres and philosophy.

Borrowing from the Fantastic and the Establishment of Poetic Style:

A Case Study of Han Yu's and Lu Tong's *Ode to an Eclipse* Sun Yujin

During the creation of the "Han-Meng" (Han Yu and Meng Jiao) School of Tang dynasty poetry, the two pieces of *Ode to an Eclipse* written separately by Han Yu and Lu Tong hold a special position. They describe among other things strange astronomical phenomena in order to indirectly criticize the court and government. They were also attempting to combine literary creation with moral didacticism.

A Discussion on Some of the Difficulties in Writing the Chronicles of Dunhuang Literature

Fu Junlian

As a literary style, chronicles are year by year accounts of a person, event or movement. They include descriptions of, for example, an author's social activities, the creation and publication of his major works, and his communication with other important figures. A chronicle of Dunhuang studies must follow the same pattern. For literary creations, if the dates surrounding the author's life are known but the publication of a certain work of his is unknown, we can only define the publication as having been created sometime between his birth and death. If his birth and death dates are unknown, the years he passed the highest imperial examination usually are, which also help with dating his works. For many works in the Dunhuang manuscripts, are related dates of the author are sometimes unknown, which means we must date certain works based on their historical content. These are just a few of the difficulties that arise when trying to date Dunhuang works. This is why chronicling Dunhuang studies must take a comprehensive, inter-disciplinary approach.

Transcending the Priority Dispute Between Rights and Good**—Taking Multiple Reflective Equilibria as the Analysis Method**

Cao Shengmin

The reflective equilibria is based on the non-foundationalism and approximate coherentism, as well as covering different perspectives from subjective to intersubjective and then to objective. Essentially, the reflective equilibria aims to argue against differences. There are individual and general, single and multiple, as well as simple and complex types within it, so the systematic construction of multiple reflective equilibria can be completed. In order to transcend the priority dispute between rights and good, the multiple reflective equilibria will take the existing understanding of rights and good as considered judgments, and use these as the starting point to make them refer to each other and make adjustments, then achieve the ideal goal of pursuing justice principle. The reflective equilibria itself contains practical reason, but this reason has its limit, so it must be treated with caution. In general, the multiple reflective equilibria between rights and good will always be open and dynamic, thus reflect people's unremitting pursuit of justice.

Liu Dunyuan and Early Chinese Aesthetic Studies

Zheng Yan

Liu Dunyuan spent most of his professional life studying early Chinese art and archeology. With a background in European archeology, he discussed the relationship between archeology and art in ancient China. Taking European classicism as a model, his ultimate goal was to create a theoretical framework for the study of pre-Qin bronze work. He was a pioneer in his field in China since the beginning of the twentieth century. His work and the work of his contemporaries laid the foundation for Chinese classical and aesthetic studies, both in a theoretical approach and in discovering and organizing the materials available.